

从批判到抗争

西方马克思主义的嬗变及其当代形态

夏莹　著

清華大學出版社

清华哲学文库

从批判到抗争

——西方马克思主义的嬗变及其当代形态

夏　莹　著

清华大学出版社
北　京

内 容 简 介

本书以问题式讨论的方式对从卢卡奇到齐泽克以来的当代西方马克思主义者的主要思想进行了系统的阐发，以历史必然性与人的自由能动性的发展关系为主线，选取不同思想家对于相关问题的不同讨论角度，展现了西方马克思主义重构主体性的方式和方法。本书不仅完整地呈现了目前西方马克思主义研究的构图，同时特别提出了当代西方马克思主义的基本问题及其代表人物的核心观点。更为重要的是本书还厘清了当代西方马克思主义的基本问题——人的主观能动性的重构，从而成为集材料解读与研究于一体的学术著作。

版权所有，侵权必究。侵权举报电话：010-62782989　13701121933

图书在版编目(CIP)数据

从批判到抗争：西方马克思主义的嬗变及其当代形态/夏莹著.—北京：清华大学出版社，2019

（清华哲学文库）

ISBN 978-7-302-50552-5

Ⅰ.①从…　Ⅱ.①夏…　Ⅲ.①西方马克思主义－研究　Ⅳ.①B089.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 141031 号

责任编辑：梁　斐
封面设计：常雪影
责任校对：赵丽敏
责任印制：杨　艳

出版发行：清华大学出版社

网　　址：http://www.tup.com.cn，http://www.wqbook.com
地　　址：北京清华大学学研大厦 A 座　　**邮　　编**：100084
社 总 机：010-62770175　　**邮　　购**：010-62786544
投稿与读者服务：010-62776969，c-service@tup.tsinghua.edu.cn
质量反馈：010-62772015，zhiliang@tup.tsinghua.edu.cn

印 装 者：三河市龙大印装有限公司
经　　销：全国新华书店
开　　本：170mm×240mm　　**印　　张**：15.5　　**字　　数**：283 千字
版　　次：2019 年 6 月第 1 版　　**印　　次**：2019 年 6 月第1 次印刷
定　　价：69.00 元

产品编号：080135-01

Contents 目录

中篇　传统西方马克思主义思想的嬗变过程

下篇 晚近西方马克思主义的抗争之路

引言

让“当下”诘问“过往”

我们即将开启的当代西方马克思主义思想嬗变之路的回顾不是记录，而是一个回忆。记录是客观的，最好的记录者是将每一个富有历史性的瞬间如实地记录下来：什么时间发生了什么，如何发生，以及最终结果如何。但回忆却并非如此，在回忆中浮现的东西是主观的，它总是打上回忆者自身体验的烙印。回忆者因为自己的“当下”而记住了曾经的某个“过往”。这样的回忆所形成的历史，不会简单地描述出记录所给出的那些内容，它会忽略一些，也增加一些。因为“当下”让回忆者的眼光更多地投注到了某一类与之相关的事宜，而选择性地遗忘那些与之毫无关联的存在。这种记忆的方式，对于哲学史的研究者来说从不陌生。黑格尔说：哲学就是哲学史。因此，我们看到了各种不同版本的哲学史，我们同样也需要阅读这些不同版本的哲学史。因为它们所包含的内容不尽相同，从中所传达出来的基本观念自然也存在着相当的差异。因此，就我个人而言，并不喜欢一个完全客观而全面的哲学史，因为这样的哲学史充其量只能算作一组资料汇编，特别是对于哲学的研究而言，怎么言说它

们,甚至以怎样的顺序去言说它们,都成为不同哲学观念的一种表达方式。因此我将这样的一种回溯方式称为用“当下”追问“过往”的研究态度。

即将打开的这本当代西方马克思主义思想史就是秉承这样一种态度而写成的。从2005年毕业以来,在十余年的研究过程中,我与中国整个当代西方马克思主义学界一起成长,在其中经历了当代西方马克思主义研究从“主义”到“人物”、从“人物”到“问题”的转变历程。我的研究视角基本驻足在20世纪80年代之后的西方马克思主义的最新进展。这些新的理论形态目前被基本纳入所谓激进左派的理论阵营之中。他们成就了这个时代以马克思之名最具代表性,也最富有影响力的思想潮流。就我个人而言,对他们的理论的兴趣直到今天仍然有增无减。喜欢他们的理由可以很多,但我想根本的一点在于他们那永不妥协的批判态度。

马克思的思想在今天的生存境遇遭到了巨大的挑战。他所构筑的政治经济批判在当代西方经济学面前似乎成为一个过时的理论,他所提出的革命方略在今天也大多沦为具有原则高度的一些设定,但马克思的精神所富有的永恒魅力却似乎并没有被抹去。这种精神的核心就在于这种不妥协的批判。所以在某种意义上说,尽管这些激进左派思想家们很少直接运用马克思的概念、观点甚至方法,但他们却总是宣称自己是马克思主义者,其中的原因值得我们从理论上进行更深入的讨论。因为这一讨论所涉及的不仅是关于所谓当代激进左派存在的合法性,更为关键的是为马克思思想在现时代的传承提供理论的合法性。

因此在本书关于整个当代西方马克思主义思想的展开过程的讨论中,反反复复地试图探讨的核心就是:在当下,马克思的思想缘何存在以及如何存在。当代激进左派的相关思想虽然出现在本书的最后,但对西方马克思主义经典文本的回顾却萦绕在全书的每一章节当中。或者更进一步,用阿尔都塞的话来说,我们的回顾不是一个“无辜式”的回望,而是一个隔着栅栏的观看。在其中,某些人的某些观点将成为我们有意忽略的盲点,因为它们对于激进左派思想的形成与发展并没有产生直接的影响,例如法兰克福学派(阿多诺例外)、哈贝马斯、科尔施、柯亨等。这些思想家的思想当然对于当代西方马克思主义的形成和发展起到了举足轻重的作用,但他们的影响另有一些继承者,比如在当代西方思想界仍享有盛名的法兰克福社会研究所所长霍耐特就继承了哈贝马斯的思想衣钵,在对黑格尔思想的回归当中试图重构社会承认理论。而柯亨的分析的马克思主义思潮在今天的欧美国家也颇为流行,并感召着一些新的英美学者就马克思主义女性主义、生态学马克思主义开始了他们各自的理论批判。但这些思潮,在我看来,具有一定的共性,即它们大多侧重于针对社会的某个层面展开批判,并在批判中开始尝试某种制度性设计,以建设性的态度来完成批判本身。

这一理论倾向与盛行于法国的激进左派思潮完全不同。后者以一种不妥协的态度所展开的批判，虽缺乏建设性，却因其批判的彻底性在当代西方思想界的舞台上颇具感染力。阿甘本、朗西埃、齐泽克与巴迪欧，他们都以近乎学术明星的姿态活跃于西方思想界。他们所涉及的理论问题打破了传统西方马克思主义理论的一系列迷梦。他们所关注的现实，总是一次次印证着他们的预言。阿甘本对于难民问题的研究，巴迪欧对事件的呼唤，都大约开始于 2000 年以前，但在进入 2016 年以后，这些问题却都成为现实中亟待讨论的问题。这一切都说明了该思潮所具有的理论生命力与理论魅力。严格说来，我们无法比较究竟哪一个思潮对于马克思主义的继承和发展更有价值，抑或说什么样的思想更能代表今天的时代精神（当下时代精神的多样化的确让这样的提问方式本身变得让人难以接受）。但一个不争的事实是，激进左派的声音越来越被大众所听到，抑或说，大众也越来越期待着他们给予这个时代的批判。2015 年 11 月巴黎恐怖袭击事件之后，人们翘首以盼地等待着激进左派的发言。巴迪欧 11 月 23 日的研讨班上座无虚席，社会各界人士都在等待着他对整个问题的讨论。甚至在事件当天，巴迪欧是否去过巴塔克兰剧院都成为一个话题在网上流传。这种现实的影响力确实说明了他们的思想对于今天现实社会产生的重要影响。从这一角度上说，我们有理由去关注马克思思想延展的这样一脉。

本书以激进左派思想特质所形成的问题域来回溯整个西方马克思主义。因此其理论的展开过程，同时也是我个人对于激进左派思想形成过程的一个梳理。其中所涉及的专题，是激进左派有所关注的专题（回到黑格尔、辩证法、拜物教、对我思问题的关注），其中的人物也是对其思想形成产生重要影响（卢卡奇、葛兰西与阿尔都塞），抑或与其同步感受了相同的问题域的一些思想家（本雅明与鲍德里亚）。因此，这部思想史不是客观全面的，却是包含特定问题意识的。希望在本书结束之后，我个人关于激进左派的发展脉络及其理论特性的观点可以有一个较为全面的呈现。

导论

当代西方马克思主义者从马克思那里继承了什么

如果说卢卡奇可以被称为当代西方马克思主义之父，那么法兰克福学派延续至今的发展则基本勾勒了经典西方马克思主义者的思想框架。我将这一框架概括为以异化思维为特质的一次文化苦旅。所谓异化思维，意味着一种固有的批判框架，在这一框架中，当代资本主义的社会现象——经济、文化与心理等诸现象——之所以被纳入批判之中，是因为这些现象背叛了某种无法言说的原初状态，原始的共产主义所具有的一切美好想象构成了异化思维的出发点。异化，作为马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中充满人道主义批判色彩的一个概念，已成为当代西方马克思主义者在 20 世纪 30 年代拯救马克思的一根稻草。它作为批判的原动力，成为对一切社会不公正的哲学性概括。因此对当代资本主义的批判也就变成了对异化现象的批判。但正如青年马克思所固有的人道主义底色所要求的那样，对异化的扬弃只能在异化的过程中完成，而这一扬弃所带来的结果也不过是一个理想化的设定，因此这一批判模式所完成的不过是黑格尔的思辨辩证法：

肯定——否定——否定之否定

原初状态——异化——理想模型

这一异化的思维模式注定会走向失败，因为它对于异化之扬弃的理想模型与原初状态的设想都不过是一些想象，这样的批判的最终结果却是对不切实际的想象的一点痴迷：阿多诺痴迷于复兴“古典艺术”来对抗大众文化，马尔库塞试图重建虚无缥缈的“新感性”，甚至对于进入20世纪80年代的鲍德里亚来说，对异化之扬弃的维度也指向了一个来自原始社会的象征性交换。但鲍德里亚在运用这一异化思维的时候显然已经意识到这一思维框架存在的问题。因此在其转折期的著作《符号政治经济学批判》中，鲍德里亚也曾清醒地指出：“异化概念包含这种神秘的力量，这种力量使得意识认为自身包含了某种理想的状态（即对它的‘完整性’的再发现）：这是一种意识形态的概念。同样，意识形态，作为上层建筑中的意识内涵，在这一情景下，也是一个异化的概念。”[①]因此，异化的批判思维最终不会带来真正富有现实性的行动。如果说当代西方马克思主义较之传统西方马克思主义，在其思想路径上存在着某种差异的话，那么这种差异就在于对于马克思的这种批判性的继承之后其理论走向的完全不同：对于经典西方马克思主义而言，这一结果就是一种社会批判理论；而对于当代西方马克思主义而言，则走向了一种以革命为理论问题域的激进政治。那么究竟哪一种结果更为贴近马克思思想的发展脉络的基本精神？带着这一问题，我们重新回顾马克思思想的发展历程，或许会看到一些此前的理论盲点。

一、马克思思想中“批判”的康德色彩

批判是马克思思想的精神内涵。这一点对于整个西方马克思主义而言从未改变。但问题在于，马克思的“批判”的彻底性究竟意味着什么？

将“批判”视为理论旨归并非肇始于马克思。青年黑格尔派曾经以彻底的批判姿态来面对出现于19世纪40年代的各类现实和理论的问题，因为面对着共同的历史背景，青年黑格尔派与马克思曾有着共同的问题域，但显然马克思很快与其分道扬镳。以《神圣家族》为分水岭，我们看到了两种不同类型的批判哲学。

在此我们或可将鲍威尔所主张的批判称为思辨的批判，它在本质上遵循着黑格尔关于思维与存在之间的统一性原则，即将所谓“现实的”与“合乎理性”的东西等同起来，因此倾向于以改变范畴为途径来改变现实。这样的“批判”仅仅意味着

① 鲍德里亚（2015：196）。

一种“批评”与“谴责”。它注定要将其批判的对象仅仅视为不合理的存在，而批判的工作则带有启蒙的色彩。它所做的一切批判不管如何具有颠覆性都不过是“概念的辩证法”[①]，一种“宁静的批判的批判”[②]。

马克思由此展开了属于自己的一种独特的批判。这种批判并非仅仅意味着谴责和批评，而是带有了康德式的“批判”内涵，即“澄清前提，划定界限”的意味。康德通过“批判”限定了理性的界限，一方面为信仰留下了空间，但另一方面更为重要的是彰显了一种谨慎的态度，凸显了有限主体的思想。“人为自然立法”的规范性原则虽然帮助康德完成了认识论上的“哥白尼革命”，但康德却坚持将这种立法的规范性原则局限在一定范围之内，并对于任何试图将这个原则加以推广与夸大的倾向不予承认。这一点我们可以在康德对费希特思想的批评中看得非常清楚。康德在 1799 年的一封公开信中这样说：“我是如此反对根据费希特的原则定义的形而上学，以致我在一封信中建议他把杰出的文字天赋转向应用《纯粹理性批判》的问题上，而不是把它们浪费在培养无结果的诡辩上。……对我而言，没有必要表达他的哲学有无价值的看法。……我断绝与那种哲学的关系，这就足够了。”[③]

在此必须指出的是，康德要与其划清界限的费希特的精神正是一种试图从自我出发设定非我，从而凸显了主体的无限能动性的精神。海涅曾将这一精神讽刺为有着硕大无比的鹅肝的鹅，以至于区分不出鹅肝与鹅本身，在这个鹅的肚子上写着“我＝我”。[④] 这种理论倾向源于试图消除康德的界限，同时将康德的三大批判推向统一。这是思辨哲学的缘起，它肇始于费希特，并终结于黑格尔。康德对于费希特哲学的拒斥，在某种意义上彰显了批判哲学与观念论传统的对峙。

马克思在批判鲍威尔的时候指认了鲍威尔的立场是一种“费希特主义的观点”[⑤]，这绝非偶然。在我看来，这种类比将马克思与鲍威尔的对立放入了康德与观念论的对立当中，从而凸显了马克思的批判与康德的批判之间的内在相似性：首先，康德与马克思面对着共同的观念论的传统，只是康德的批判在观念论形成之前，马克思则在观念论完成之后；其次，康德与马克思都从根本上反对哲学的统一性原则，只是康德用划界的方式设定了一个无法被观念认知的物自体的存在，而马克思则在对思维与存在之断裂的强调中凸显“现实”抑或“实存”的独立性。两者在本质上都承认了观念（我思，或主体）的有限性。这是两者本质上的相似性。

---

① 马克思，恩格斯（2009a：295）。
② 马克思，恩格斯（2009a：255）。
③ Dieter Henrich (2003：34).
④ 海涅（1974：118）。
⑤ 马克思，恩格斯（2009a：342）。

当然，马克思与康德的理论旨归存在着重大的分歧。如果说康德划界式的批判哲学是为了拯救形而上学，那么马克思断裂式的批判虽然打破了形而上学的统一性原则，但其目的却并非是重构某种新的哲学形而上学。相反，马克思的批判最终带来了哲学指向的变化，即传统哲学中的研究方式与研究主题在马克思的“哲学”当中几乎消失殆尽，人的现实生活本身却进入到哲学视域。在此，生活的“现实性”意味着对生活的特定历史境遇的关注，于是在马克思所称的资本主义社会的历史境遇下，马克思的哲学所看到的只有生产、私有制、工人与资本家等。正是这一视域的转换逼迫马克思不得不采用政治经济学批判的方法来触及这一社会现实。在此特别需要强调的是，马克思的政治经济学批判中的“批判”同样只能从断裂式批判的角度来理解。因为这一批判视角逼迫古典政治经济学家不得不面对其经济范畴推演与现实世界的事实本身之间的矛盾或对抗，而马克思的政治经济学“批判”正是在洞悉这种对抗的基础上逐渐展开的。

二、马克思“批判”的形成——从“异化”到“断裂”

马克思这种带有康德色彩的“批判”的形成也经历了一个过程。它的形成与其理论视域的转化之间是互为因果的关系。概而言之，由于马克思对物质利益的关注促使其关注现实生活，并由此发现了“异化”的存在，而由“异化”引发了对于思维与存在之间的断裂的洞悉，促成了马克思迥异于思辨批判之“批判”的形成。同时也正是基于这种“批判”，马克思进一步确立了自己的历史唯物主义的理论视域。

马克思在回顾自身理论发展历程的时候，指出了“作为《莱茵报》的编辑，第一次遇到要对所谓物质利益发表意见的难事”[①]，而正是试图直面这一“难事”的立场逼迫马克思脱离了学院派哲学的研究态度，并从中发现了新的时代问题。如果说黑格尔在写作《精神现象学》的时候是因为洞察到了“人的目光是过于执着于世俗事物了，以至于必须花费同样大的气力来使它高举于尘世之上”[②]，因此期待着富有现实性的精神对时代的拯救，那么马克思则在开始其理论的研究之时却发现黑格尔留下的思辨哲学成了新的思想禁锢，那些观念的创造者们“屈从于自己的创造物，他们在幻象、观念、教条和臆想的存在物的枷锁下日益萎靡消沉，我们要把他们从中解放出来”[③]，“揭穿同现实的影子所作的哲学斗争，揭穿这种投合耽于幻想、

① 马克思，恩格斯（2009b：588）。
② 黑格尔（1979：5）。
③ 马克思，恩格斯（2009a：509）。

精神萎靡的德国民众口味的哲学斗争，使之名誉扫地”[①]。于是与思辨哲学所涵盖的虚假斗争进行斗争，并将目光投向现实生活本身再次成为时代的要求。

然而马克思并不是第一个，也不是唯一一个关注现实的思想家。在马克思的时代，法国的社会主义倾向的唯物主义、构建“社会”概念的苏格兰启蒙运动[②]，甚至黑格尔本人都已经对社会现实的问题给予了足够多的关注。黑格尔甚至将政治经济学引入哲学的研究视域，并让其在法哲学的研究中发挥着举足轻重的作用。但只有马克思，因直面了现实与理论之间的无法和解（即断裂），从而能够在政治经济学中引入“异化”，在哲学中则将包含特定历史情境的人的生活本身纳入其中，打破了固有形而上学的统一性原则；从而构筑了一种不流于乌托邦的设想（如法国空想社会主义），又能够真实地突破思辨哲学束缚的哲学形态。

这种哲学与政治经济学之间的游走是马克思哲学的一个突出特征。1844 年马克思对于政治经济学的研究原本只是对黑格尔的系统批判当中的一个分册[③]，从这一意义上说，马克思从来没有割裂经济与哲学批判之间的关系。“异化”这个概念，正是经济学与哲学批判双重视域下的一个产物。

异化作为黑格尔思辨哲学中一个中介性的概念，却成为马克思超越国民经济学的一个起点。马克思明确指出了国民经济学研究的问题所在，即它“从私有财产的事实出发。它没有给我们说明这个事实”[④]。他们之所以不能说明这个事实，是因为“当他想说明什么的时候，总是置身于一种虚构的原始状态。这样的原始状态什么问题也说明不了”[⑤]。这是一种从概念出发，而不是从事实出发的态度。它属于政治经济学研究中的一种路径，即将“完整的表象蒸发为抽象的规定”[⑥]的路径。这一路径与思辨哲学异曲同工。因此黑格尔很容易接受国民经济学家们讨论的“劳动”的规定，并将劳动价值论的说法运用在其对自我意识的分析当中，从而在将劳动引入哲学的过程中也将劳动抽象化，由此劳动被视为“人的本质，看作人的自我确证的本质”，进一步说“他只看到劳动的积极的方面，没有看到它的消极的方面”[⑦]。马克思在此明确将自身与国民经济学以及黑格尔区分开来。因为在马克思的研究视域中，他“看到”了“异化劳动”。

---

① 马克思，恩格斯（2009a：510）。
② 克里斯托弗·J.贝瑞（2013）。
③ 参见马克思，恩格斯（2009a：111）。
④ 马克思，恩格斯（2009a：155）。
⑤ 马克思，恩格斯（2009a：156）。
⑥ 马克思，恩格斯（1995b：18）。
⑦ 马克思，恩格斯（2009a：205）。

严格说来,“异化劳动”不是逻辑推论的结果,相反它是逻辑的悖谬。它存在于现实当中,无须思考的介入,只需要真实地去“看”就会发现。

因此马克思讨论的异化的起点不是一个概念或者一个命题,而是一句带有号召性的短句:“我们且从当前的国民经济的事实出发”[①]。这不是一个对理论思考的召唤,而是对一种现实行动的召唤,召唤人们去“直观”那些生活在资本主义时代的工人们的现实生存状态。结果“工人生产的财富越多……他就越贫穷。工人创造的商品越多,他就越变成廉价的商品”[②]。这是全部“异化”理论的事实起点,也是思辨的统一性哲学得以断裂的起点。在这里国民经济学家们的劳动价值论遭到了现实的无情嘲弄。理论与现实的脱节是马克思“异化”理论的核心内涵。因此马克思的异化不能等同于黑格尔的“异化”概念。对于后者来说,异化等同于对象化与外化,异化主体在异化中看到的是自身力量的确证,而非对抗。但对于马克思来说,异化却意味着异化主体与异化现实之间的对抗性、不可融合性。因此异化意味着一种断裂:不仅意味着现实的人的生存困境——劳动的产物不再确证自身,反而成为控制自身、与自身对抗的东西(即劳动的否定性方面);同时也意味着理论与现实之间的断裂。

马克思“看出”的异化并不能帮助马克思找到扬弃异化的可行性道路。它带来的只是人道主义色彩的谴责与批评,此时的马克思还未意识到批判的哲学所具有的现实力量,因为他的批判还囿于鲍威尔式批判的范围内,只不过这种鲍威尔式的批判穿上了费尔巴哈的外衣。

脱掉费尔巴哈的外衣需要一个艰难的自我反省的过程,但对于鲍威尔式批判所带来的保守主义倾向的洞察却伴随着对异化的深入理解日益清晰起来。对这一保守主义(或者按照马克思的说法,即批判的宁静主义)的批判形成了《神圣家族》的理论旨归。《神圣家族》包含着丰富的论题,诸如对蒲鲁东思想的探讨、思辨结构的批判、对法国大革命以及法国唯物主义的反思、群众观点的树立,以及对犹太人问题的再思考,等等。这些伴随着批判对象(即青年黑格尔派)的论题而产生的论题看似毫无关联,却秉承着一脉相承的内在逻辑。在我看来,这一内在逻辑不过是“异化”思想在形而上学批判当中的一种重述。换言之,“异化”所带来的理论与现实的断裂,在马克思对青年黑格尔派的批判中被转变为思维与存在之间统一性的断裂。因此,我将马克思对这种断裂的研究视为最为核心的部分。

因此马克思借助于批判的批判家,即鲍威尔等人的口吻所说的这样一段话就变得非常重要:

---

①②　马克思,恩格斯(2009a:156)。

> 批判的批判家——职业的神学家——无论如何也不可能想到，竟然有这样一个世界，在那里意识和存在是不同的，而当我只是扬弃了这个世界的思想存在，即这个世界作为范畴、作为观点的存在的时候，也就是说，当我改变了我自己的主观意识而并没有用真正对象性的方式改变对象性现实，即并没有改变我自己的对象性现实和其他人的对象性现实的时候，这个世界仍然还像往昔一样继续存在。因此，**存在**和**思维**的思辨的**神秘的同一**，在批判那里作为**实践**和**理论**的同样神秘的同一重复着。（黑体为原文所加）[①]

马克思用肯定的语气言说着鲍威尔式批判者的看法，当鲍威尔等人坚持以自我意识构建思维与存在的神秘统一性的时候，观念的改变就应立即导致存在的改变，这是鲍威尔批判哲学的主张。鲍威尔不能想象的世界是个“意识和存在是不同的”世界。因此面对现实工人的生存苦难，

> 照批判的批判的意见，一切祸害都只在工人们的“思维”中。……但是，这些**群众的**共产主义的工人，例如在曼彻斯特和里昂的工场中做工的人，并不认为用“纯粹的思维”就能够摆脱自己的企业主和他们自己实际的屈辱地位。他们非常痛苦地感觉到**存在**和**思维**之间、**意识**和**生活**之间的**差别**。（黑体为原文所加）[②]

这种差别就是一种断裂。工人现实生存的“异化”使得任何概念的辩证法都显得软弱无力。马克思仍然秉承着《1844 年手稿》中所特有的现实视角，从而一切仅仅驻足于思辨逻辑的创造和改变都遭到了马克思的嘲弄。马克思对思辨结构的嘲弄不仅砍断了思维与存在之间的统一性，更为重要的是，它同时凸显了现实、存在的优先性。

三、思维与存在的断裂——革命合法性的理论前提

马克思的批判凸显了思维与存在之间的对抗性关系，这样一种断裂性的批判帮助马克思坚定了这样一种信念，即“批判的武器当然不能代替武器的批判，物质

---

① 马克思，恩格斯（2009a：358）。
② 马克思，恩格斯（2009a：273）。

力量只能用物质力量来摧毁"[1]。也就是说，思辨概念的改变不能带来现实的变迁，改变现实的力量只能源于现实自身，马克思的这一批判哲学所带来的不仅是研究视域的变化，同时更是理论研究的最终旨归的变迁。哲学，作为时代的精神不仅要去解释世界，更为重要的在于"改变世界"[2]。

"解释世界"与"改变世界"在现实中最终导致了保守主义与激进主义的不同结果。严格说来，我们无法对于这样两种倾向做任何的价值评判，它们只是面对现实的两种不同的态度。以黑格尔为代表的形而上学走向保守主义既有现实的原因，也是其理论的必然归宿。在现实中，黑格尔时代的德国四分五裂，德国贫弱的国力使其无法在现实中呼唤法国大革命断裂性的变革，德国当时的时代问题是"统一"大于"革命"。因为统一的国家的形成才可能带来德国的繁荣。因此黑格尔在《法哲学原理》的最后将国家视为"理性的形象和现实"[3]，这是德国特有现实的一种反映。而在理论上，黑格尔以和解为旨归所构建的绝对哲学，虽然充满着矛盾的张力（即辩证法），却最终走向了思维与存在的统一性。统一性哲学意味着将所有外在的矛盾内在化，从此任何外在的对抗就将最终被转换为观念体系内部的矛盾，体系获得了空前的生存弹性。显而易见，统一性原则与保守主义的政治倾向的关联就绝非偶然的，而是必然的。与此相应，我们是否可以推论出激进政治与统一性哲学的断裂有必然关联呢？在我看来，答案是肯定的。

马克思哲学的现实性不仅在于他对于资本主义社会的异化现象的洞悉与分析，更为重要的是他探寻到了改变这一现实的现实路径。在理论上对"改变世界"的呼唤，在相应的政治话语当中被转化为"革命"。马克思在政治倾向上是激进的，这一点毋庸讳言。西方学界也常以此将马克思视为秉承着理想主义的道德宣言而忽视个人自由的思想家，从而将20世纪以来诸多假借理想之名所导致的政治悲剧归罪于马克思。这种指责的一个基本论点即在于认定马克思似乎为我们构建了一个切实的道德理想（例如共产主义），并号召人们采取暴力的革命的手段来实现这一理想。个人自由的丧失、生命的牺牲都在这种道德理想的鼓舞下具有合理性和合法性。自由主义者们认为这是对每个人的权利的践踏。以赛亚·伯林这样描述马克思：

马克思的语言如同一个预言者或者先知。他不是以人类的名义在言说，

---

① 马克思，恩格斯(2009a：11)。

② 参见《关于费尔巴哈的提纲》第十一条："哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界。"(马克思，恩格斯 2009a：502)。

③ 黑格尔(1961：360)。

而是以普遍的道德法则自身在言说,他所寻求的不是拯救或者改进,而是警告和谴责,揭示真理,并拒斥一切错误。"我将摧毁,我将建构",这个被蒲鲁东书写在他的作品前面的短语更为适合描述马克思自身所背负的任务。①

这一看法充满了理论的偏见,缺乏马克思自身理论的支撑。那些承载着理想主义道德预设的历史预言从未出现在马克思的思想当中,反而是黑格尔思辨的历史观的最终旨归。马克思明确地批判了这类历史观,因为它采取了"事后(post festum)"②的态度,这种态度将会在现实的群众身上找寻自己的材料,于是个人注定成为历史进程的工具和中介。这是绝对精神支配下的历史观的必然结论。这一历史观的内在哲学基础正是统一性哲学。

然而马克思从一开始就站在这一历史观的对立面,他宣称:"历史**不过是**追求着自己目的的人的活动而已。"③我们对于这句话的理解常常拘泥于所谓"人创造历史"的简单结论,而没有进一步结合马克思的相关论述发现这一命题对黑格尔历史观的颠覆性意义。人创造历史,包含两个层面的内涵。第一,人是历史主导,在马克思看来:"**历史什么事情**也没有做,它'不拥有**任何**惊人的丰富性',它'没有进行任何战斗'!其实,正是**人**,现实的、活生生的人在创造这一切,拥有这一切并且进行战斗。并不是'历史'把人当作手段来达到**自己**——仿佛历史是一个独具魅力的人——的目的。"④可见,马克思从根本上反对将人作为手段的历史观。由此,一切以理想主义之名对牺牲个人自由的合法性论证,都无法在马克思的理论当中找到自己的支撑。第二,人的活动创造历史,因此历史发展从来不应是"**一开始**就是不言而喻"⑤的。只有思辨结构的历史观会运用辩证法看到历史发展的固有脉络,并强调这种不言而喻性,但由人的活动构筑的历史从不如此确定,"因为**不言而喻,现实的任务**都**不是**不言而喻的"(黑体均为原文所加)⑥。

从这一意义上说,马克思革命的激进性恰恰不在于他曾给出过革命的目标,从而激励人们不惜牺牲自己而为之奋斗,而在于他仅仅给出了革命的条件和革命的阶级,对于未来的方向却讳莫如深。因为对于历史方向的任何理解,都将最终走入德国观念论的道路,从而仅仅满足于在幻想中改变世界。因为这种历史方向的设定包含着思维与存在的最终统一,实在与应然的统一。这是西方形而上学统一性

① Isaiah Berlin(1939:7).

② 马克思说:"哲学家参与历史只限于他这种回顾既往的意识,因为现实的运动是由绝对精神无意识地完成的。所以,哲学是事后(post festum)才上场的。"(马克思,恩格斯,2009a:292)。

③④ 马克思,恩格斯(2009a:295)。

⑤⑥ 马克思,恩格斯(2009a:285)。

原则的最直接的体现。

马克思用哲学的批判打破了思维与存在的统一性，在强调了两者的不可化约性之后，凸显了现实条件对于人的活动的约束性。由此形成了人的能动性与受动性的矛盾对立。这是将黑格尔内化了的矛盾重新外化的一个过程。革命的意义和价值也正是在正视外化矛盾，承认矛盾的不可消融的基础上才显现出来。统一性哲学原则无法兼容革命。革命，意味着斗争，意味着克服与超越既存的一切，带有强烈的主观性色彩。它不会听从统一性哲学对于结果的最终“安排”，而是持续在对抗性当中探寻不断克服自身、走向更高阶段的一条道路。马克思以实际斗争作为出发点，

> 并把批判和实际斗争看作同一件事情。在这种情况下，我们不是教条地以新原理面向世界：真理在这里，下跪吧！我们是从世界的原理中为世界阐发新原理。我们并不向世界说：停止你那些斗争吧，它们都是愚蠢之举；我们要向世界喊出真正的斗争口号。[①]

这种持续的革命与斗争，在黑格尔看来或许是一种恶的无限，却保证了现实的开放性。现实无法归入思维的规定当中，并与思维的规定保持着永恒的张力，这是斗争与革命获得合法性的理论前提。马克思在哲学上的断裂性的批判最终保障了其理论的革命性维度。由于后期的马克思将研究的视域主要集中在对现实革命的社会历史条件的分析(在当时表现为对资本主义社会中资本运行的分析)，从而其断裂性的批判和革命性维度似乎弱化了，但这种表述的弱化并不能掩盖其精神的实质。这一点在马克思的思想被曲解、被批判甚至被抛弃之后，反而被重新发掘出来。对于当代思想者而言，是否秉承这种批判与革命的态度，近乎成为衡量其是否为马克思思想追随者的核心标准。

由此可见，当代西方马克思主义对于“批判”与“革命”的双重关照，的确也是马克思思想题中应有之意。

当代西方马克思主义者，特别是激进左派所做的努力正是洞悉了马克思思想对形而上学批判的彻底性，借助于各色新的理论资源，来继承并完成马克思思想的彻底化。这种彻底化集中表现在对马克思思想的革命合法性以及其革命主体理论的重构上。从这一意义上说，当代西方马克思主义对马克思思想表面的背叛(诸如对其经济、阶级、生产概念的拒斥)同时也是坚持马克思思想的一种独特方式。

---

① 马克思，恩格斯(2009d：9)。

上篇

当代西方马克思主义的核心问题域

在这一部分中，我们将就当代西方马克思主义的多个核心问题域展开相对独立的讨论。当代西方马克思主义的思想要点将以管中窥豹的方式得以展示，同一思想将以回旋曲的方式被反复提及。在其中，我们或可穿越其略显光怪陆离的思想表象而洞悉其不变的理论诉求。

第一章

回到黑格尔

——后马克思主义的隐形逻辑

1950年，阿尔都塞针对20世纪30年代在法国涌现的黑格尔思想的回潮发出了这样的论断："今天我们可以看到，对于资产阶级来说，黑格尔的问题只不过是一个如何用来攻击马克思的问题。这场盛大的'回到黑格尔'的运动也仅仅是帝国主义在最后关头即将转向法西斯主义的特殊形式下抵抗马克思的一个绝望的企图罢了。"[①]这一充满斗争意味的论断显然有一种理论上的简单化倾向。它体现的是传统马克思主义者长期以来面对黑格尔的一种尴尬处境。一方面，黑格尔作为马克思思想资源中不可或缺的一部分，不得不被马克思主义的研究者反复予以关照。马克思的劳动概念、辩证法以及历史观在某种意义上都可以看作是黑格尔哲学在现实社会中的显现，即将原本头足倒置的哲学翻转过来。另一方面，马克思对黑格尔哲学的这种翻转又不得不被强调为一种决定性变革，否则，马克思的价值将面

① 阿尔都塞(2005：245)。

临被全面否定的危险。

由此，如何评价黑格尔对马克思的影响问题往往被视为马克思主义与非马克思主义的分界线。于是“回到黑格尔”的口号也就带有了一种否弃马克思的色彩。然而，时至今日，我们依然发现黑格尔仍是当下马克思主义理论建构不能绕开的必要环节。这一点甚至囊括了阿尔都塞本人，在其关于马克思的思想形成过程中，对黑格尔的解读必不可少。在我们看来，正是借助于对黑格尔的创造性阐释，阿尔都塞、阿多诺、拉克劳、墨菲与齐泽克等人才走出了一条不同于传统的新道路。如果我们不局限于其表层的理论样态，而着眼于其内在的构成要素和思想脉络的话，那么我们可以发现他们对于马克思的阐释具有内在的相关性，据此我们可以将其都归入“后马克思主义思潮”的称谓之下。这一称谓所涵盖的人物以及思想与当代激进左派有所重叠。

“后马克思主义”的概念虽然是由迈克尔·波兰尼最早提出的，但其作为一种系统性的理论主张，并逐渐演变形成一种理论思潮却肇始于拉克劳和墨菲。然而就其所界定的后马克思主义而言，却存在着一种固有的矛盾。一方面，他们认定“已经不再可能坚持马克思主义所阐述的主体性和阶级概念，也不再可能维持马克思主义关于资本主义发展的历史进程的看法，也就更不可能再抱有关于共产主义是没有对抗性的透明社会的观念”[1]。另一方面，在拒斥了马克思的多种基本观念之后，拉克劳与墨菲却又强调这一理论只有立足于马克思主义之内予以建构才是可能的。所以这一思想规划“是**后**-马克思主义的(*post*-Marxist)，那么，显然它也是后-**马克思主义**的(post-*Marxist*)”。[2]这一理论的内在矛盾或者可以看作后马克思主义思潮的一种内在张力，显现了后马克思主义对马克思主义的一种独特阐发。然而，在我们看来，如果不是借助于对黑格尔思想的创造性解读，那么这种独特的阐发是无法实现的。

一、延迟的否定

作为一种思潮的后马克思主义以抛弃生产、阶级与革命等经典马克思主义的基本术语为切入点，以批判必然性与普遍性、彰显偶然性与特殊性为旨归。尽管他们批判以必然性的强制力量来完成一种理论建构，却并没有从根本上放弃理论建构本身。作为后马克思主义重要的思想来源之一，阿尔都塞在抽掉马克思主义中

①② Laclau，Mouffe(1985：4).

人的存在的同时，建构了一个多元决定的结构化的马克思主义；阿多诺在通过对否定的强调来打破概念把握客观世界的完全性的同时，也没有放弃利用本雅明的星丛概念以构建一种认识论的乌托邦；拉克劳与墨菲等人则在去除了无产阶级作为革命力量的必然性与先验性的基础上，重新构建了一个“霸权”（Hegemony）的观念，以整合多元化的各种社会力量。尽管这种霸权因不愿沾染本质主义的色彩而被界定为一种空洞的能指，但其作为一种整合特殊性的普遍性趋向却是无法去除的，否则拉克劳与墨菲的理论不过就是诸多后现代理论在政治哲学中的一种简单推演而已。

后马克思主义的这种理论旨归凸显了一种辩证法的基本原则。而这种辩证法来源于黑格尔哲学。尽管辩证法的历史可以追溯到柏拉图时代[①]，但在当时的语境中，辩证法只不过是作为“自我思维在自身中的活动”[②]，因此是一种纯粹概念的思辨，并在这种思辨中将感性的、客观的事物彻底排除在理念的世界之外。这种辩证法所产生的每一种悖论都不过是或者证明了客观世界的虚假性（如在芝诺那里），或者彰显了理性的界限（如在康德那里）。然而辩证法作为一种以矛盾为其基本分析方法的理论，注定不能被归结为简单的、抽象的形式。因为形式本身是不包含矛盾的。辩证法在其分析过程中一定要携带内容。内容是辩证法自身的丰富性、具体性的保证，这是黑格尔辩证法的独特性所在。只有在黑格尔的辩证法中，矛盾才能始终作为矛盾而获得存在的合法性。正是基于对这一点的关注，引发了以“后”为前缀的诸多理论思潮对辩证法的强调与关注。后马克思主义只是其中之一。

概而言之，辩证法通过对矛盾的强调在必然性与普遍性的逻辑中为特殊性与偶然性找到了立足之地。黑格尔称之为规定了的否定：

> 这个否定是一个规定了的否定，它就有了一个内容。它是一个新的概念，但比先行的概念更高、更丰富；因为它由于成了先行概念的否定或对立物而变得更丰富了，所以它包含着先行的概念，但又比先行概念更多一些，并且是它和它的对立物的统一。[③]

在这个规定了的否定当中，特殊性是作为否定性而存在的。在黑格尔那里，它就成

① 黑格尔（1980：178）。
② 黑格尔（1959：220）。
③ 黑格尔（1966：36）。

为内容本身，那个能为概念增添新东西的内容。并且这种特殊性从来不应在所谓否定之否定的规律下被彻底地消解掉。这是黑格尔哲学中常常为人所忽视的一个方面。黑格尔所强调的否定性的“内容与前此所谓规律即不变的、长住的、自身等同的差别之规律正相反对；因为这个新的规律毋宁表明了等同者之成为不等同，不等同者之成为等同”[①]。由此，差异性与特殊性作为对立面始终存在于其中，因此黑格尔的辩证统一“不是简单的形式的统一，而是有差别的规定的统一”[②]。

看到了黑格尔的这一点，也就在普遍性中看到了不能被消解的差异性。在某种意义上，也就在古典哲学中找到了诸多“后”学理论的根基所在。阿多诺在否定辩证法的建构中最先对此予以阐发。因此，他被归入到后马克思主义的脉络当中是有一定道理的。[③] 在辩证法问题上，阿多诺赞扬的是为辩证法的形式带来丰富内容的否定性，即黑格尔意义上的规定了的否定性，但从根本上拒斥由否定性向肯定性的转入，即否定之否定的否定性，并将这种转入视为一种意识形态的构建。这种意识形态在阿多诺那里是批判的对象，被其称为形而上学，或者同一性哲学。阿多诺提出否定辩证法的核心在于反对固有的形而上学传统。与之相应，否定辩证法就是对非-同一性的一种构建。

而如果要理解阿多诺的非-同一性，首先需要明确的是阿多诺意义上的同一性所指为何。在阿多诺看来，同一性包含有三个方面的内涵：“首先，一个‘自我’在它自身所有的经验中保持为自身”，意指康德意义上的“我思”；“其次，同一性也应是那种在所有理性地被给予的东西中作为规则的等同，也就是作为逻辑普遍性的思想”；“最后，在认识论上，同一性意味着始终被中介了的主体和客体之间的一致”。[④] 概而言之，同一性所代表的是一种逻辑上的排他性，它总是以一方来同一、概括另一方。不管是柏拉图的理念，还是康德的我思，或者黑格尔的绝对精神都充当着同一他者的主导者，而他者、客观性的现实世界，总是作为被同一者而存在着，从而构成了阿多诺所谓的形而上学的基本特质。在阿多诺看来，这种同一是无法实现的。因为同一性所包含的逻辑的普遍性必然附带着单一性与特殊性的存在：“如果没有同一性的意识，没有特殊之物的同一性，就没有普遍之物。反之亦然。这就是特殊与普遍的辩证法观念在认识论上的合法性。”[⑤]阿多诺所发现的这种同一性矛盾显然经过了黑格尔辩证法的洗礼，如果没有黑格尔对康德的形式主义所

---

① 黑格尔(1979：106)。
② 黑格尔(1966：181-182)。
③ John Baldacchino(1996：4)．
④ 转引自谢永康(2008：128)。
⑤ 转引自谢永康(2008：128-129)。

做出的深刻批判，特殊性、个别性，或者说作为认识内容的现实事物本身在认识（即思维的同一性活动）中是不可能获得其自身的合法性的。这一点被黑格尔在《精神现象学》中反复提出来。事物作为一种矛盾的概念，其真实性就在于“在其中那诸多特质彼此相外地持存着，彼此互不干扰、互不取消”[①]。因此，科学的认识并不是“根本看不见个别的实际存在”的形式的知性，而“毋宁是把自己完全交付给认识对象的生命”[②]。由此在黑格尔看来，认识活动不过是“在他物里面的纯粹的自身同一性”[③]。在此，黑格尔虽然坚持了同一性的基本原则，但否定性（即辩证法）的引入也为这种同一性带来了矛盾和他者。这样阿多诺只需将黑格尔的否定之否定的回归去除，也就是将那纯粹的自身的同一性去除，剩下的就是作为内容、他者、个别性的否定性。阿多诺将这种否定性视为辩证法的根本性力量，成为非-同一性的一贯意识，从而也成为打破同一性哲学，即形而上学的基本途径。

这样一种改造的结果，直接导致了他者存在的合法性。逻辑的普遍性被阿多诺从逻辑之内打破了。这种示范显然具有相当的说服力。他给了诸多“后”学理论以重新思考黑格尔的支点。齐泽克甚至直接宣称黑格尔是“第一个后马克思主义者”。[④] 这种宣称虽然有些惊世骇俗，但不是完全缺乏根据的独断。在齐泽克那里，正是通过对黑格尔哲学，特别是对其辩证法的独特解读，才展开了一种真正意义上的后马克思理论的构建。

与阿多诺一样，齐泽克不是将黑格尔的辩证法看作包含有否定性、但最终完成了的过程，而是看作停留在否定性之中的一种断裂。否定性不仅成为辩证法的核心，而且成为辩证法的全部。

于是黑格尔的辩证法在齐泽克这里获得了新的阐发：“运动的中止正是辩证过程的关键时刻：所谓的‘辩证发展’，就存在于开头的频繁重复之中，存在于预先假定内容的灭绝和回溯性重构之中。”[⑤]这种重构的途径就是滞留于否定的环节之上。如同阿多诺一样，滞留于黑格尔所谓的规定的否定之上，从根本上打破黑格尔依靠辩证法的同一性逻辑所构建的封闭体系。这是所谓延迟的否定所必然导致的一个后果。

① 黑格尔（1979：81）。
② 黑格尔（1979：36）。
③ 黑格尔（1979：37）。
④ 齐泽克（2002b：7-8）。
⑤ 齐泽克（2002b：199）。

二、泛逻辑主义与辩证的"矛盾"

无论是齐泽克，还是阿多诺，对于黑格尔的态度都是模棱两可。他们一方面阐发着黑格尔哲学，另一方面将自己的理论隐蔽地输入其中，最终呈现出一副不同于一般的黑格尔的面孔。相比于齐泽克和阿多诺，拉克劳与墨菲对黑格尔的背离较为有限。这种有限性体现在其霸权理论建构的基本方式之上。拉克劳宣称在对霸权理论进行精致化和激进化的分析中，"需要我们承担一个非常明确的任务：从对卷入霸权操作的具体行为者进行纯粹的社会学的和描述性的说明，转向对与霸权操作相关的逻辑学进行形式分析"[①]。即"真正重要的任务是理解它们构造和解体的逻辑，以及它们在其中相互关联的空间的形式规定"[②]。由此可见，拉克劳的霸权理论作为一种政治理论形态，其根基并不在当下现实存在的社会运动之中，而在于逻辑学的形式规定。就此而言，黑格尔一贯坚持的以概念、逻辑来把握现实的原则并没有改变。不同的只是这种逻辑学的形式规定究竟是什么，拉克劳在此提出了与黑格尔不同的看法。

拉克劳批判了黑格尔的理性支配原则，称之为泛逻辑主义的理论建构。在黑格尔那里，理性显现为概念，并以概念来把握社会现实。因此在黑格尔看来，现实从来都不等同于现存，只有进入概念并被概念所把握的存在才是现实的存在。谢林、费尔巴哈，以及当代的存在哲学都以现实为切入点，并提出"存在"优先于"理性"的原则。拉克劳则认为这是两个不同的理论传统，而他本人则以第三种方式来触及社会现实的问题——话语方法。这就是拉克劳所认定的逻辑学的形式规定。在拉克劳看来，话语的逻辑构建了社会现实，并且只有话语所构建的现实才是真正的社会现实。

于是接下来的问题就在于话语理论与黑格尔的逻辑主义之间究竟是一种怎样的关系。话语理论作为当代语言学转向之后的一种理论路径，经过福柯、德里达等人的发展，已经包含了极为复杂的内涵。我们认为不能将拉克劳的理论完全拉入到繁杂的话语理论体系之中。毋宁说，拉克劳的话语理论与语言学的关系是直接而紧密的，在行文中常常在互换的意义上被使用。[③] 借助于话语理论，拉克劳拒斥了存在与意识的坚硬区分，也批判了谢林等人将前逻辑、前概念、前反思意义上的

---

① 拉克劳，齐泽克，巴特勒等(2004：48)。
② 拉克劳，齐泽克，巴特勒等(2004：49)。
③ 拉克劳，齐泽克，巴特勒等(2004：57-59)。

存在作为社会现实的显现。但话语理论显然不能等同于理性的逻辑学。因为语言是一种先于逻辑运动的存在。然而这种“先于”不是谢林意义上的那个“现实”。毋宁说，话语是现实的一种“表象”。话语赋予了现实以意义，这种意义同样可以是一种概念。只是这个概念与现实之间的关系是一种“比喻”的关联。于是黑格尔的辩证逻辑在拉克劳那里相应地变成了一种“比喻的运动，通过它一个名称作为一个隐喻而填满存在于推理之链上的鸿沟”[①]。于是“辩证逻辑是通用的修辞领域。黑格尔文本的丰富性并非在于它们从无条件的出发点严格地推导出概念的企图——这是它们在每一页上都违反的规则——而是在于精确的修辞，它控制着它们的转化”[②]。这是拉克劳与墨菲对于黑格尔哲学的一种解读。

由此可见，对于拉克劳来说，所谓的社会现实是一种话语体系，而话语体系本身与黑格尔的辩证逻辑并非异质。两者都是在一种观念的层面来“把捉”现实。只不过在黑格尔看来，概念本身就是现实，而在拉克劳看来，话语是对现实的一种隐喻。当拉克劳借此将黑格尔的辩证法解释为一种修辞的转化的时候，他也如齐泽克一样，隐蔽地将自身的理论输入到黑格尔哲学之中。其合理性与否并不是问题的关键，关键的问题在于这种输入一定要以黑格尔的辩证法为基础才是可能的。

黑格尔依靠辩证法，通过否定性实现了形式与内容、普遍性与特殊性的统一。这个统一的“一”使黑格尔在为同一性逻辑注入非同一性要素之后，再次归顺于同一性的结果，也使黑格尔最终建构了自己的理论。正是在这种建构的意义上，黑格尔的理论仍应被视为典型的现代性理论。而后现代理论则是只破不立的，后马克思主义正是在这一点上与后现代理论截然不同。正如我们已经提到的那样，以拉克劳与墨菲为代表的后马克思主义是基于解构理论基础之上的一种建构。正是坚持着这种理论建构才使得后马克思主义有可能保留了马克思的革命理论，也才能将自身归入到马克思主义理论范式之中。

然而，在对否定性的凸显之后，任何一种理论的建构都不能通过辩证的扬弃来实现了，因为任何一种扬弃都被批判为对本质主义的一种回归。因此，如何在保持否定性（特殊性、个体性）的基础上来实现一种建构成为问题的关键所在。拉克劳与墨菲的霸权理论就是这种“建构”的典型代表。作为一种普遍性的所指，霸权在本质上是葛兰西意识形态概念的一种变种。经过葛兰西所改造的意识形态已经不再是建筑于经济基础之上的上层建筑，而是成为构建“阶级”与“斗争”的有效途径。在拉克劳看来，诸多的社会运动是诸多具有差异性的话语，它们在等同逻辑（即话

---

① 拉克劳，齐泽克，巴特勒等（2004：59）。
② 拉克劳，齐泽克，巴特勒等（2004：59-60）。

语形式可以相互置换，但本质意义不变)的作用下，可以被统一在霸权之下，实现一种真正的多样性的统一，产生革命的动力、革命的对象以及革命的主体。这是在多元民主的氛围内保有政治激进性的一种策略。

显然，霸权理论作为一种理论建构模式与黑格尔的辩证法之间存在着诸多关联。其中最为关键的问题在于，如何将霸权所实现的多样性的统一与黑格尔辩证法所实现的多样性的统一加以区别。具体而言，这里的“统一”是怎样的一个“一”。在黑格尔那里，这个“一”在否定之否定的内涵中获得了确定无疑的肯定性。而在拉克劳这里，霸权所代表的“一”却是一个空洞的存在。也就是说，它存在，但只是一个不能有任何确定性的空洞的能指(空名)。它的所指(即内容)从来不能被肯定下来。诸多多样性共同指向这个空名，却没有任何一种多样性最终能够固定不变地填充这个空名。正是这种非确定性保证了霸权理论的建构没有最终回归到本质主义之中。在一定意义上，可以说这是对黑格尔哲学的一种背离，然而，如果我们进一步追问这种非本质主义的建构是何以可能的话，那么我们又不得不再次发现霸权理论与黑格尔辩证法之间的内在同构性。

拉克劳认为如果要使霸权没有确定性的内容，就只有保持多样性的存在。特殊性并不能因为统一性的确定而去除了自身的特殊性。而特殊性的无法消除只能通过预设“对抗”这一客观关系的无法消除而获得。拉克劳将“对抗”视为霸权理论的核心概念，其原因就在于此。那么何为“对抗”？对抗是一种客观的关系，它意指着：“‘他者’的存在使我无法完全成为我自己，我与‘他者’的这种关系并不是从完全的总体中产生出来，而是从它们构成的不可能性中产生出来。”①也就是说，“在一种对抗的范围内，我不能成为我自己的完整存在，与我构成对抗的那一力量也不能成为如此完整的存在：它的客观存在是我的非存在的一个象征，这样看来，对抗关系就被多重意义所充溢——这些意义阻止它的存在被固定为完整的实证性”②。

由此可见，对抗概念所表达的是一种非完整性。它使得“多样性的统一”中的“一”无法实现。他者的介入是这种非完整性的前提。这个“他者”与“我”之间的关系是对抗性的关系。因为他者的存在，我就是非完整的。然而这种使我非完整的他者却又不得不始终存在着，否则这个“我”也是不存在的。就这一点而言，拉克劳显然是在吸纳了拉康哲学中那个不可能的真实界之后所得出的一个结果：“社会象征的领域被构想为围绕着某种创伤性的不可能性而构成。”③霸权正是因为这种

---

①② Laclau，Mouffe (1985：125).

③ Ernesto Laclau (1990：249).

对抗的存在而始终无法实现向本质主义的回归。对抗保证了多元存在的必要性，并且正是这些多元存在的无法消除才最终保证了社会的存在，也才可能有社会的革命与斗争。

拉克劳在论述对抗概念的时候，极力将对抗与对立、矛盾区分开来，并特别强调对抗不是黑格尔意义上的“辩证矛盾”。然而，在我们看来，拉克劳的这种区分是徒劳的。如果从对抗和矛盾作为社会发展的动力来看，两者之间确实存在着本质上的差异。对抗不能被扬弃、消解，它保证了社会的非缝合性，而黑格尔的矛盾则作为被扬弃的必要环节保证了体系最终的完整性，或者按照拉克劳的说法：体系的缝合性。然而，问题在于“对抗”与黑格尔的辩证矛盾本身的意义是否相同。如果我们仔细分析黑格尔对在矛盾中得以存在的“自我意识”以及“精神”的本质规定，就会发现蕴含于这些概念中的辩证矛盾与拉克劳的对抗并无二致。

从感性到知性，从意识到自我意识，最终达及精神，黑格尔依靠着精神的显现而一步步触及真理。辩证矛盾存在于每一精神阶段的自我演进之中。在黑格尔看来，自我意识或者说精神并不是一个单纯的“自我”，自我意识的产生在黑格尔那里也并不是一个在其内部就可以显现的意识：“自我意识是从感性的和知觉的世界的存在反思而来的，并且，本质上是从他物的回归。”[①]这一他物对于意识的形成是必要的，并最终决定了自我意识自身的双重化：“意识，作为自我意识，在这里就拥有双重的对象：一个是直接的感觉和知觉的对象，这对象从自我意识看来，带有否定的特性的标志，另一个就是意识自身，它之所以是一个真实的本质，首先就只在于有第一个对象和它相对立。”[②]作为自我意识否定性的感觉和知觉的对象成为与自我意识相矛盾的他者。然而自我意识的真实性也存在于这一矛盾当中，自我意识的形成本质上需要他者的承认和确证。黑格尔辩证矛盾的这种起源说明了矛盾双方的排他性，以及矛盾自身的不可消除性。自我意识所内含的这种矛盾在本质上是不能被扬弃的，尽管黑格尔用“精神”这一概念意指这种扬弃。在对“精神”的界定中，黑格尔再次凸显了一种二元对立的存在样态。“精神是这样的绝对的实体，它在它的对立面之充分的自由和独立中，亦即在互相差异、各个独立存在的自我意识中，作为它们的统一而存在：我就是我们，而我们就是我。”[③]精神在本质上是一种主体间性，精神的统一是一种不能消解对立的统一，我就是我们，我们就是我，只有在不能消解对立的意义上去理解才是可能的。

---

① 黑格尔(1979：116)。
② 黑格尔(1979：117)。
③ 黑格尔(1979：122)。

精神作为真理得以显现的方式本身就是一种矛盾的对立，这是辩证矛盾赖以产生和发展的理论环境，在这一意义上，矛盾对立的相互依存性（同时也就意味着一种相互的限制），以及矛盾对立的不可消解都与对抗的概念异曲同工。因此拉克劳在反思自身理论的时候就曾清楚地指出了黑格尔哲学为建构霸权理论“提供了部分充分的本体论工具”[①]。

三、空洞的普遍性

对抗的存在使得矛盾的扬弃成为不可能，这种不可能性在拉克劳与墨菲的理论中表现为霸权的空洞性。霸权作为统一特殊性的普遍性成为一种空洞的能指，这是理解拉克劳理论，以及各色后马克思主义理论特质的一个关键之点。普遍性作为一种思维的特质，在齐泽克眼中拥有三种理解方式：第一个普遍概念是笛卡儿的“我思”，它具有客观的和自然的内容；第二个普遍概念来源于马克思，普遍性成为特殊性的歪曲的表现；第三个则是拉克劳提出的空洞的普遍性，它是霸权，是偶然性斗争的结果，同时也因为彰显特殊性对抗的无法消除，而成为一种不可能性。[②]

齐泽克的这种划分是否合理并不是问题的关键，问题的关键在于黑格尔所宣称的富有辩证性的普遍性在齐泽克的视域中应放置于何处。在一般意义上说，黑格尔是马克思思想的重要来源，马克思的辩证法在很大意义上就是黑格尔的辩证法，因此黑格尔的普遍性观念就应属于第二种类当中。然而在后马克思主义的研究中，对黑格尔的普遍性的言说却并非如此。它总是作为一种空洞的普遍性为后马克思主义者所津津乐道。对于黑格尔哲学的这种研究方式值得我们的关注。

在阿尔都塞早期的长篇论文《论黑格尔思想中的内容概念》中，我们已经可以发现其抽空主体、人以及普遍性的基本倾向。因此阿尔都塞的黑格尔研究为后马克思主义铺平了理论的道路。其中黑格尔关于形式与内容的辩证法得到了系统阐发。概念被视为这一内容与形式得以统一的地方。以概念的起源、认识和误读为主线，展开了对黑格尔精神哲学的全面批判。黑格尔哲学在阿尔都塞这里再次不断地呈现出诸多“后”学色彩。

在阿尔都塞看来，通过概念与语言所构筑的第三个世界，成为黑格尔超越逻辑主义与实证主义的途径。因此，语言是黑格尔用以调节哲学史中二元对立的方式

---

① 拉克劳，齐泽克，巴特勒等（2004：60）。
② 拉克劳，齐泽克，巴特勒等（2004：54）。

之一。拉克劳称黑格尔的哲学仍是泛逻辑主义的，而阿尔都塞则早在其之前就指出了这一批判是一种误读。[1] 在阿尔都塞的视域中，语言与概念是同一的，而语言作为一种中介，已经超越了逻辑主义的基本界定。由于他眼中的黑格尔是经由亚历山大·科耶夫所讲述的黑格尔，因此黑格尔关于语言问题的表述与当代语言学的研究并无本质的差别。阿尔都塞指出黑格尔的自我意识的提出所基于的理论前提就是：在黑格尔看来，人"他是唯一能说'我'的动物，也是唯一能在词语中反思其普遍性的动物"[2]；只是"通过词语，人便重新占有了自己；这就是说，他在一个语词中重新占有了他过去的自己，而这一语词所表达的又并非是他现在的自己，所以，他就是虚无"[3]。也就是说，语言昭示出的是人本质的空无性。

正是依赖于对语言的凸显，以及将人与这种语言的显现对应起来，阿尔都塞眼中的黑格尔体会到了普遍的空洞性。因为如同科耶夫一样，阿尔都塞将自我意识与人本身等同起来。人作为唯一能够使用语言的动物，成为唯一能够反思，因此能够显现精神（即普遍性）的存在。于是当黑格尔将精神描述为"'我'即'我们'，'我们'即'我'"的时候，阿尔都塞将其解读为普遍性与特殊性相结合的一种方式：个体作为特殊性可以直接体验、显现普遍性真理。例如在黑格尔的国家理论中，"同质性国家的普遍性不在人类之外，而在于其自身的经验性存在本身之中：公民直接就是普遍的"[4]。思想家也成为获取时代精神的普遍性的那个人。在阿尔都塞看来，这里的人"并不像在所有的前黑格尔哲学中那样，只是抽象层面上的思想者，只是不属于任何特定历史时期的抽象的人，而毋宁说是一个具体的历史性的人"[5]。然而，被语言所界定的人及其历史活动在经过黑格尔辩证法的逻辑概括之后，变成了一个不断否定自身的虚无。阿尔都塞将人始终视为"那个夜晚"[6]，它源于语言对人的空无性的揭示，以及人作为活动的主体，从其产生到发展都无法摆脱的不断被否定的命运。这一伴随着否定性的命运，在黑格尔那里是真理得以产生和丰富的途径，而在阿尔都塞这里则如同诸多"后"学者所认为的那样，在被滞留与延迟的否定中，人成为一个空无。

于是阿尔都塞对于黑格尔在《精神现象学》中将精神等同于一块头盖骨的做法提出了他的意见。这是一个有些荒谬，但又被黑格尔郑重其事加以论述的命题，它

---

① 阿尔都塞(2005：145)。
②③ 阿尔都塞(2005：144-145)。
④ 阿尔都塞(2005：162)。
⑤ 阿尔都塞(2005：137)。
⑥ 阿尔都塞(2005：124)。

困扰了许多的研究者。黑格尔在《精神现象学》的“丙(甲)、理性”中谈到了精神与头盖骨之间的关系。在这一段中,黑格尔试图考察的是理性在现实中对自己的观察。通过对自然、精神以至于自然与精神的关系等感性存在的“观察”,黑格尔所试图阐发的是思维与存在的统一性,即理性与感性事物的统一性,“就观察的理性看来,所认识的仅仅是事物,但就我们看来,所认识的是意识自身”①。将精神与头盖骨联系起来被黑格尔视为观察理性所包含的各运动环节的最后一环,即对自我意识与其直接现实的关系的观察。

在此,我们发现,黑格尔在面向感性现实的时候,让精神这个纯粹意识的存在努力与客观存在相关联。精神被要求一种现实的显现。对于这种显现,黑格尔依照他所特有的逻辑三段论将其同样划分为三个不同的阶段:其一,为心理学的显现,精神依靠某种外在现实被理解,因为这种外在现实是精神有意识的显现;其二,为面相学的显现,精神可以在它的外在现实中被认识,因为精神的外在如同一种语言那样存在着,如人的外表或者姿态本身可以成为一种被解读的语言一样,从这种语言中,精神得以显现;其三,就是头盖骨相学的呈现,黑格尔将这种呈现视为,“精神的外在方面终于是一种完全固定不变的现实了,它自身不是一种传情达意的符号,它与自觉的运动完全无关,而只自为地呈现为一种赤裸的纯粹的事物”②。按照黑格尔的逻辑,我们在此或者可以得出这样一个结论:这个处于逻辑最终环节的头盖骨的显现恰恰成为对精神本质的一种显现,精神如果可以在现实中得到直接的显现的话,那么精神就只能是在头盖骨相学中显现出来。在随后的论述中,黑格尔极为耐心地讨论着大脑、脊髓以及头盖骨等极为经验性的人体器官,指出精神在这些器官中充当着一种中介的作用,由此最终断言头盖骨是“精神的这种具体存在”③。

毫无疑问,黑格尔的这一段论述充斥着虚假的编造,与其哲学的深邃与富有洞察力的一贯风格相差甚远,但阿尔都塞却认为这是黑格尔对如何显现精神的一个最好说明:头盖骨是具体的单个人的象征,精神作为一种普遍性被这个具体的人显现出来,由此“普遍性的内容与普遍性是不相称的。或者,从相反的那个极端看这件事情,这内容不得不装作它不是的那个东西,它是一种无视其自身的普遍性。人的自我分裂的深刻理由就在于此”④。换句话说,普遍性必须被这个不具普遍性

① 黑格尔(1979:162-163)。

② 黑格尔(1979:215)。

③ 黑格尔(1979:217)。

④ 阿尔都塞(2005:170)。

的存在所显现。它所昭示的是“一个空洞的普遍性”[1]。

可以说，对这一命题的这种阐释所秉承的是阿尔都塞对于诸如人、语言、历史等诸多问题所一贯持有的基本观点。他坚持的是对辩证法的否定性的凸显，以及由此对黑格尔的普遍性的改造。普遍性的空无无疑对其结构主义马克思主义的形成做了必要的理论铺垫。然而其对黑格尔哲学的这种解读以及与之相关的马克思思想的建构不能不对后马克思主义的形成产生巨大影响。仅就其对于“精神是块头盖骨”这一命题的解读，就同样引发了后马克思主义者齐泽克的强烈兴趣。所不同的是，这一次的阐发已经是在明确的后马克思主义的理论视域之中了，对此我们将在随后章节中给予具体的关注。

无论是阿尔都塞抑或是齐泽克对于精神的解读，虽然以主体为表述方式，但就其共同的言说对象——精神来说，两者并无二致。黑格尔的精神在其理论中就是普遍性的一种象征。它通过感性确定性、知性以及理性等诸环节诠释了特殊性与普遍性的辩证法。并且正如我们已经指出的那样，精神的本质并不是一个独立的主体，如同笛卡儿的“我思”。

精神从其诞生之日起就是主体间的，并总是以一个非我的存在来证实着自身的存在。因此这种普遍性必然包含了一种内在的张力，从而使其失去了普遍性在传统哲学中无差别的同一，走向了黑格尔所提出的“我即我们，我们即我”的多样性统一。而正是在这一点上，后现代主义的诸多解读直接将统一性的外衣剥离，呈现多样性的存在方式，而后马克思主义则以最为接近黑格尔的方式完成了对黑格尔的解读：以空洞的普遍性为最终旨归，但仍保留着多元化的存在方式。阿尔都塞的多元决定论、齐泽克对精神本质的空洞化阐发都是对空洞普遍性的一种保留。上文中提出的拉克劳与墨菲的后马克思主义的霸权，就是在这样一种理论渊源与背景下提出的，正如我们已经指出的那样，霸权作为一种政治策略，不过就是这种空洞的普遍性在政治哲学中的一个变种罢了。

诸多后马克思主义者对于黑格尔哲学的研究和阐释，给我们展现了诸多不同面孔的黑格尔，但问题的关键在于为什么后马克思主义如此热衷于通过解读黑格尔来展开自身的理论？在我们看来，这并非偶然。经过结构主义与后结构主义的洗礼，当代哲学已经为我们揭示了语言对于现实世界的构造能力。如果说在黑格尔的时代，理论还面临着与现实之间的对立，那么在当下，

---

① 阿尔都塞(2005：170)。

现实本身就是理论构造的产物。话语的世界不再是逻辑的、理论的世界，它就是我们现实世界本身，就是当下社会现实的构造方式。因此，推崇以逻辑的方式来构造和言说世界的黑格尔哲学必然再次成为这个时代的哲学最有可能被利用的理论资源。这也就决定了后马克思主义必然回到黑格尔哲学来寻找自身的理论依据。

第二章

辩证法的断裂与历史必然性的重构

在回到黑格尔的理论大潮之下，对辩证法的改造成为当代西方马克思主义者的一种惯性思维。借助于这一改造，他们在政治上逐渐蜕变为激进左派中强有力的一支。当今西方马克思主义者们大多将革命的可能性与合法性作为他们理论的核心主题。理论主题的萎缩所对应的是以苏联为代表的社会主义现实发展道路对于马克思主义基本原理的挑战。而对辩证法的关注不过是对这种社会现实挑战所做出的哲学回应。接下来的章节中，我们将继续深化“回到黑格尔”语境中的辩证法改造，进一步探讨当今西方马克思主义激进政治转向中的相关理论问题，厘清当代西方马克思主义的理论进路。

一、辩证法诞生的理论语境及其基本原则

对于辩证法，我们可以有多个讨论的视角。在此追随西方马克思主义者的当代视域，我们将选择关于“矛盾”及其统一性的问题来加以讨论。辩证法作为一种思维方式经历了不同的发

展阶段，从最初作为一种“自我思维在自身中的活动”[1]，而后转变为可以触及现实、包容内容的同一性原则。黑格尔在其中的贡献不言而喻。

自近代哲学形成以来，形而上学的同一性原则一直是哲学讨论的核心内容。黑格尔高度评价笛卡儿为哲学找到了“我思”的起点，认为：

> 从笛卡儿起，我们踏进了一种独立的哲学。这种哲学明白：它自己是独立地从理性而来的，自我意识是真理的主要环节。在这里，我们可以说到了自己的家园，可以像一个在惊涛骇浪中长期飘泊之后的船夫一样，高呼“陆地”。[2]

作为柏拉图哲学的近代表达，这种理性原则获得了彰显。但将色彩斑斓的现实世界变成晦涩冷静的理性秩序并非易事。仅仅找到一个理性的起点显然是不够的，由此形成了这种同一性哲学的困境。换言之，一般我们可以将同一性原则分为以下三类：第一类为量的，即事物与自身的同一，例如《1844 年经济学哲学手稿》与青年马克思的著作之间的同一性，这是量的同一；第二类为质的同一，即事物之间属性的同一，例如红色的花与红色的布之间分有了共同的红色的属性，此为质的同一；第三类同一，即为概念与现实事物的同一，这一同一性为形而上学的核心问题。

康德重建形而上学的努力正是基于对第三类同一性的批判及其重建。对于康德来说，一方面，“口袋里的一百块钱”不能与“思想中的一百块钱”相等同，由此，思维与存在的直接同一带来的只能是二律背反。另一方面，康德又绝不是一个彻底的怀疑论者，作为启蒙思想家，他坚信理性的确定性，因此他设定了物自体，并将认识论的起点由无法把握的现实事物（感性杂多），通过时空形式，转变为可理解的概念。概念与概念的同一对于康德来说保持了同一性原则的合法性。

康德哲学所设定的理性是有限的，它在本质上否认思维与存在的直接同一性。这种理性的批判精神虽然得到黑格尔的高度赞扬，但物自体的存在却是后康德哲学的观念论者无法容忍的，因为在此，理论有了一个不可触及的世界——物自体。黑格尔曾经就康德“一百块钱”的比喻做了回应：“总应该承认哲学家绝不会完全不知道一百元现款与一百元钱的思想不相同这一回事。事实上还有比这种知识更粗浅的吗？但须知，一说到上帝，这一对象便与一百元钱的对象根本不同类，而且

---

① 黑格尔（1959：220）。
② 黑格尔（1978：59）。

也和任何一种特殊概念、表象，或任何其他名称的东西不相同。”[①]这是问题的症结所在，当黑格尔嘲讽康德，上帝并不等同于一百块钱的时候，其实他已经否弃了康德思想中的“有限性”。在黑格尔看来，形而上学的对象本身只能是诸如灵魂、世界与上帝。如果我们将这些对象以经验的方式，“从表象中接受过来，当作给予的现成的题材”[②]，那显然是一种方法与对象之间的错配。康德对二律背反的论证是有价值的，但问题在于，康德一方面推崇理性的有限性，另一方面却能清楚地划清理性的界限，这两个方面之间显然存在着自相矛盾。因为理性在划界的过程中已经显现了自身的无限性，这种自己设定自身界限的行为体现了理性的无限性。

要去除康德哲学中的矛盾，黑格尔选择了思维的无限性。首先，黑格尔认为物自体的存在将导致思维与存在的同一是非完全的。形而上学的重构要求思维与存在能够完全同一。其次，这种同一所依赖的并不仅仅是一个僵死的范畴表的规范，而是思维自身的运动。在黑格尔看来如康德一般“考察思维的形式”，本身

> 已经是一种认识历程了。所以，我们必须在认识的过程中将思维形式的活动和对于思维形式的批判，结合在一起。我们必须对于思维形式的本质及其整个的发展加以考察。思维形式既是研究的对象，同时又是对象自身的活动。因此可以说，这乃是思维形式考察思维形式自身，故必须由其自身去规定其自身的限度，并揭示其自身的缺陷。这种思想活动便叫作思想的“辩证法”(Dialektik)。[③]

这或可在某种意义上视为辩证法诞生的基本语境。它的核心内涵意指一种思维的运动，在这种运动中包含着对自身限度的规定（否定性），以及对这种规定的超越。这种超越，在我看来并非另指向他物，而是思维在自我设定中体现出的“自由”。这种自我设定就是思维无限性与超越性的体现。因此辩证法作为思维的自我规定的一种活动原则仅属于无限性的思维。

辩证法的提出是黑格尔扬弃康德思想的结果：一方面康德理论中的内在矛盾被克服了，理性不再徘徊在既为有限，同时却又能设定界限的矛盾当中，而直接变成了能够自我设定的无限性；另一方面，思维的界限（外在的划界）被黑格尔转变为思维的自我限定（内在规定），“辩证法并不是从外面加给思维范畴的，而毋宁是

---

① 黑格尔（1980：140）。

② 黑格尔（1980：99）。

③ 黑格尔（1980：118）。原文翻译中将 Dialektik 翻译为“矛盾发展”，并在其后注明德语原文即 Dialektik，在此，我将其直接修改为“辩证法”。

即内在于思维范畴本身内”[①]。辩证法成为思维运动的一个形式，在其中有限性与无限性得到了某种统一。这种统一是辩证法特有的规定方式。正是基于以上两种规定，辩证法才获得了它自身的两个核心内涵：内在矛盾与同一性原则。换言之，辩证法的运用能够实现一种多样性的内在同一。

二、辩证法的重构路径之一——形而上学的批判

意大利学者阿尔贝托·托斯卡诺在评述阿兰·巴迪欧的论著中这样写道：“今天的激进政治理论多数都源于一直失败和再生的辩证法的畸变。”[②]这个论断是准确的。为什么辩证法会成为他们共同的理论进路？这与辩证法的理论规定密不可分。正如我们已经指出的那样，辩证法，就其起源来说，是一种思维的内在的自我规定的运动，在这种自我规定中包含着自我否定的内涵，即辩证法是包容了否定性的一种肯定。它是矛盾的思维规律。辩证法在黑格尔那里是精神通向自由之路的方式，也即是思维与存在实现同一性的路径。但由于内在自否定的存在，使得这种最终同一性包含着自我颠覆的可能性。正是这一点构成了当代西方马克思主义实现理论突破的切入点。

洛维特在《从尼采到黑格尔》的著作中曾经指出，马克思与克尔凯郭尔分别以外在性和内在性的方式打碎了被黑格尔所完成的形而上学的和解。[③] 这一指认非常重要。马克思的思想是复杂的。一方面，在其《资本论》的写作中，他主动承认了对于黑格尔思想，特别是辩证法的继承，似乎其不过是黑格尔思想在社会经济领域的一种表现方式。但另一方面，在《神圣家族》中，马克思在批判以鲍威尔为代表的青年黑格尔派的时候，曾经就其思辨内涵给出了诸多精彩的论证，这其中不仅包括人们耳熟能详的关于思辨结构的批判，同时还包括对黑格尔思辨历史观的批判。所有这些批判的核心在于思维与存在关系的断裂，这是马克思脱离黑格尔的观念论，走向唯物主义的理论前提。对此，我们在导论中已经给出了一个梳理，在此不再赘述。与之相应，继承马克思也需要一种连续与断裂的双重路径，当代西方马克思主义者们不仅必须面对黑格尔遗留下来的思想遗产，同时在哲学上，他们还要坚持思维与存在的非同一性，即其断裂性。而“辩证法”恰好是能够满足这种双重路径的一个交叉概念，因此成为西方马克思主义者津津乐道的一个理论改

---

① 黑格尔（1980：118）。
② 阿尔贝托·托斯卡诺（2013：109）。
③ 洛维特（2006：38，183）。

造的路径。

当然，对辩证法进行改造同时还有其不可回避的现实原因。近乎在同一时间，即 20 世纪的 50 年代到 60 年代，阿多诺、阿尔都塞等人都展开了对辩证法的改造，这些马克思思想的门徒在资本主义社会中体悟到了一种异化与倒错的生存。因此阿多诺从《关于黑格尔的三个研讨》到《否定辩证法》，其研究都以对这种倒错的生存体验的反思为旨归，辩证法对于阿多诺来说不仅是方法，同时也是内容本身，它是阿多诺对这个世界的一种理解。倒错的世界只能用充满否定性的思维形式来加以反映，反过来，为了表达这种"倒错"的经验，辩证法的否定性原则也需要被凸显出来。

在我看来，对否定性原则的强调将凸显辩证法自身的颠覆性。辩证法，正如我们已经指出的那样，就其起源来说包含矛盾的和解，它意味着多样性的统一。如果放大了其中包含的否定性，则往往弱化甚至否定最终的同一性，这样的结果注定要从同一性中释放出多样性，更进一步说即要在普遍性中释放出特殊性。

阿多诺对于辩证法的讨论正是沿着这样一种思路展开的。首先，"辩证法之为辩证法，从其开端，不过就是谈论一些不能完全进入到概念的客体，它们总是会留有剩余。……矛盾不是黑格尔绝对观念论一定要转化的东西：它不是赫拉克利特意义上的本质。矛盾意味着同一性的非真理性，意指着这样一个事实，即概念不能穷尽事物的全部"①。这一界定让辩证法的规定回到了康德。康德看到观念对于存在的非完全的把握能力，由此设定了物自体，从这一意义上说，物自体就是阿多诺所谓的"概念的剩余"。这一剩余物的存在重新让概念与现实处于对峙当中，阿多诺称其为"对象性的整体"。在其中，"观念论所试图在主体以及思想当中构建的统一性的现实必须从这一视域当中被转移出来。观念论的剩余物是社会，那些决定思想的客观存在，它们如同主体否定形态的缩影"②。这里的主体带有着主动性、自发性以及非确定性的内涵。当社会成为观念论的剩余物，也就意味着社会自身具有生成性的内涵。阿多诺追溯着马克思，进一步凸显了社会中的物质生产所具有的非概念的现实性："在社会中的物质生产，某种富有主体性的前概念，完全不同于理论的构建，它是一个不能被解决的部分，一个无法与主体和解的部分。"③这一剩余物的存在意味着理论建构的非完全性，同时也就意味着黑格尔以来的形而上学传统中思维与存在的同一性原则再次破裂了。曾被康德打开、后被黑格尔

---

① Theodor W. Adorno (1973: 5).

②③ Theodor W. Adorno (1973: 10).

用辩证法加以弥合的缺口再次暴露出来。

从阿多诺开始，推崇辩证法将意味着推崇断裂性而非连续性，推崇非同一性，而不是同一性。“他（黑格尔）批判的思想超越了所谓的非连接的状态或者连续的原则。在他那里，连接并不是不间断的转变，而是一种突然的转变，并不是一个接二连三发生的过程，而是通过断裂得以显现的过程。”[①]这种对黑格尔的解读显然过于主观了，完全无视黑格尔思想自身的原则。对于黑格尔来说，无论辩证法的否定性作为中介环节具有如何重要的意义，但对于真正趋向真理和自由的哲学来说，其最终的旨归总是“和解”。如果说阿多诺在《关于黑格尔的三个研讨》中还遮掩着自己对于黑格尔思想的批判和否定，那么到了《否定辩证法》，这一倾向就清晰地显露出来了。在此，阿多诺明确指出：“在历史发展中的哲学的旨趣源于出自黑格尔所沿袭的传统，但却是他并不感兴趣的东西。它们是非概念性、个体性以及特殊性——这些东西是自柏拉图以来就被视为不断变化着的、不重要的东西，它们被黑格尔称为‘惰性的存在’。哲学的主题将包含着一些被它们视为偶然的、作为否定性的特质的种种。关键是那些不能被概念所覆盖的东西，抽象机制不能还原的东西……”[②]这是阿多诺对于断裂原则的重述，但已经不再试图将黑格尔解读为断裂思想的首创者了。

但阿多诺对黑格尔的批判总是遮遮掩掩，因为他视为方法之原则以及存在之原则的辩证法毕竟源于黑格尔。他与传统马克思以及黑格尔的关系仍然是联系大于断裂的。然而，对同一时期的阿尔都塞来说，面对传统的这一态度却发生了根本的转变。同样面对辩证法，阿尔都塞更多地强调了其辩证法与黑格尔哲学的差异，提出了他所谓的“唯物主义辩证法”。

唯物辩证法的提出与马克思始终宣布要写，却最终没有写出的那部辩证法的著作有关。[③] 阿尔都塞对辩证法非系统性的探讨显然是为了填补这一理论空白。如果说这是阿尔都塞的写作目的，那么关于马克思的辩证法在何种意义上“颠倒了”黑格尔辩证法，则成为阿尔都塞切入辩证法的路径，同时也是构建其独特的理论言说方式。

阿尔都塞虽然在多处谈到对“颠倒说”的批判，即传统意义上将“颠倒”仅仅理解为头足颠倒，但这并非意味着阿尔都塞不再主张颠倒；只是颠倒的方向有变化。在此，我倾向于用当代日本学者柄谷行人的一种说法来概括阿尔都塞：颠倒意味

① Theodor W. Adorno (1994：4-5).

② Theodor W. Adorno (1973：8).

③ 阿尔都塞(2010：165-166)。

着事后(黑格尔)向事前(马克思)的颠倒,因此是前后颠倒,而非上下颠倒(头足倒置)。[①] 在此,所谓的“事后”的辩证法是一种主张同一性原则的思维方式,即用理论抽象的方式来构成对现实的关照,正如黑格尔的密纳发的猫头鹰,只在黄昏起飞。在此,理论(思维)可以理解现实(存在)。而“事前”的辩证法是阿尔都塞所主张的唯物主义辩证法,阿尔都塞将其从根本上视为一种“实践”,包括理论实践与政治实践。它们分别指向马克思的理论构造与现实的革命行动,但不管是理论构造还是现实革命,两者在本质上都是开放性的和富有生产性的,换言之,两者都将包含诸多非确定性。如果说事后辩证法所意指的是阿尔都塞意义上的“意识形态”,那么事前辩证法则意指着阿尔都塞所推崇的“科学”。科学“能够长时间地履行自己的职责,产生出一些认识,而不需要把它的实践,把它的实践的理论和‘方法’上升为**理论**”[②]。换言之,理论无法真正地把握实践,实践也无须理论抽象的关照。从这一点上说,阿多诺与阿尔都塞一样,通过辩证法所揭示的都是理论与实践、思维与现实之间的断裂与对抗。

阿尔都塞通过提出著名的多元决定论来指认辩证法的“断裂”。通过将辩证法中的矛盾进行多元化的解读,阿尔都塞敞开了辩证法的开放性内涵。而这种开放性却引发了关于辩证法重构的另外一个方向:对历史必然性的拒斥。这是被多元决定所规范的辩证法面对现实历史境遇时所拓展的一个新的研究语境。它的产生基于对形而上学同一性原则的反叛,然而,对形而上学的批判再强烈也只是一种纯粹哲学的反叛。因此永远不是马克思辩证法真正的理论旨归所在。

三、辩证法的重构路径之二——拒斥历史必然性

西方马克思主义者重构辩证法的努力集中爆发于20世纪五六十年代,这绝非历史的偶然。时代问题的相似性决定了其理论旨归的相似性。1956年“苏共二十大”的召开对斯大林罪行的揭示不仅颠覆了斯大林主义,同时更颠覆了传统马克思主义的诸多基本概念。其中最为核心的部分是马克思关于历史必然性的相关讨论。对马克思主义持有怀疑态度的雷蒙·阿隆借此对其进行猛烈的抨击,形成了著名的《知识分子的鸦片》一书。而自由主义者以赛亚·伯林则从20世纪50年代开始就系统批判了费希特和黑格尔思想中的极权主义倾向,[③]而后通过对两种自

---

① 柄谷行人(2013:23-29)。
② 阿尔都塞(2010:165)。
③ 以赛亚·伯林(2011b)。

由概念的讨论展开了对历史必然性的挑战。[①] 历史必然性在这些批判者的眼中是对个人自由压迫的罪魁祸首，以历史进步的名义，“所有看起来无用、不和谐、低下、丑陋、邪恶与歪曲的东西，如果我们稍加理解，都是整体的和谐所需要的”[②]。而整体的和谐正是最高的人类理想，对于持有历史必然性的思想者来说，苦难、邪恶、对个人自由的侵害，甚至生命的剥夺都可以在实现宏大理想的感召下获得合法性。这是苏联政治悲剧的理论内核。其中包含着辩证法的基本原则，换言之，辩证法的否定性作为走向最终和解的中介支撑起了历史必然性的所有规定。因此所有那些试图直面现实挑战的马克思主义者们，诸如阿多诺、萨特与阿尔都塞，都在重构辩证法的过程中着力于对马克思的必然逻辑进行重新阐释。

在此我们需要指出的是，当代西方马克思主义者们并没有从根本上抛弃必然性逻辑，而是在试图重建某种更为凸显偶然性从而更具开放性的必然性。辩证法所包含的多样性的同一之内涵为西方马克思主义者完成这一理论任务提供了可能性。而在这一特定的理论任务的左右之下，西方马克思主义者们对辩证法的重构被分为两步：第一步，凸显偶然性；第二步，向必然性的回归。

辩证法中的否定性环节成为凸显偶然性的契机。但不同思想家重构这一否定性的途径却不尽相同。阿尔都塞运用毛泽东的《矛盾论》重新解读了马克思对黑格尔辩证法的颠倒。在阿尔都塞看来，矛盾是辩证法的基本结构之一。[③] 马克思用诸如“颠倒”抑或“剥去外壳”的说法来将自身与黑格尔的辩证法区分开来，阿尔都塞认为这些比喻似乎都不太确切，马克思的辩证法的变革是辩证法结构的变革，并不是对其内涵的颠倒。在这种结构性变革中，“矛盾”由一元矛盾变成了多元决定。这是马克思现实革命实践所得出的经验：一般矛盾，即生产力和生产关系之间的矛盾“足以确定革命被‘提上议事日程’时的形势，但它本身却不能直接创造‘革命的形势’，更谈不上促成革命爆发的形势和革命的胜利。为了使一般矛盾能够积极地活动起来并成为革命爆发的起因，必须有一系列‘环境’和‘潮流’”[④]。由此，“‘矛盾’是同整个社会机体的结构不可分割的，是同该结构的存在条件和制约领域不可分割的；‘矛盾’在其内部受到各种不同矛盾的影响，它在同一项运动中既规定着社会形态的各方面和各领域，同时又被它们所规定。我们可以说，这个‘矛盾’本质上是多元决定的”[⑤]。

---

① 以赛亚·伯林(2011a)。

② 以赛亚·伯林(2011a：107)。

③ 阿尔都塞(2010：81)。

④ 阿尔都塞(2010：87)。

⑤ 阿尔都塞(2010：89)。

多元决定的提出意味着辩证性发展的矛盾是多元的，这里的多元，阿尔都塞特别强调了并不仅仅意味着有多个矛盾相互作用。多元决定的关键在于多个矛盾的作用使辩证法的发展过程的动力是多元的，其结果也是多元的。而如黑格尔那般，将表现为多样化形态的矛盾都归入到内化原则之内，从而使得辩证法所带来的事物的演变，尽管千变万化，却不过是内在本质的“各种回音”[①]，因此传统辩证法的理论归宿是可以将所有矛盾与困境都内化为唯一本质的决定论与目的论。与之相反，主张多元决定的阿尔都塞却强调了辩证法归宿的开放性。如何表述这种辩证法的开放性其实是一个理论的难题，因为阿尔都塞赋予这一辩证法本身以实践性的特质。

阿尔都塞总是在讨论辩证法问题的时候谈到革命者及其革命。因为在阿尔都塞看来，这是辩证法的实践形式中最直接的体现，即现实的革命。列宁及其领导的革命是阿尔都塞讨论马克思唯物主义辩证法理论问题时的直接论据。因为在阿尔都塞看来，只有这些真正的革命者才懂得如何按照马克思的唯物主义辩证法的方法来思考问题：他们的任务是“在现在中思考现在，思考必将实现的必然，思考实现必然的手段和思考推行这些手段的战略部署，总之，思考他自己的行动，因为他思考的对象是具体的历史”[②]。也正因如此，马克思的辩证法所参与的实践，是“一场正在进行中的理论革命”[③]。这个命题中“正在进行中”的修饰语具有理论革命的意义。它意味着理论的革命性并不在于它的确定性，例如确定的革命路径、确定的革命主体、确定的革命对象及其目的；相反，辩证法所包含的革命性在于它始终处于不断的否定性当中，这是革命得以持续进行的动力，因此也是辩证法的实践性特质的最好表达。至于这一场正在进行的革命究竟将指向何方，对于不畏艰辛的革命者来说并不重要。阿尔都塞基于多元决定对此有深刻的理解：

> 当伽利略、斯宾诺莎、马克思等理论家和列宁等革命家不畏艰难，甚至不惜牺牲生命从事非凡的“工作”时，他们所解决的竟是这样一些小“问题”：制订一种“显而易见”的理论，进行一场“不可避免”的革命，通过他们个人的“偶然性”实现历史的必然性……根据这种必然性，未来必定自然而然地代替它的“现在”。[④]

---

① 阿尔都塞(2010：89)。

② 阿尔都塞(2010：172)。

③ 阿尔都塞(2010：164)。

④ 阿尔都塞(2010：205-206)。

在此，理论重心在于强调理论家与革命家对于理论的制订、革命的进行等这些偶然性的行为。至于必然性，它作为所有努力的未来是“自然而然”产生出来的。从这一意义上说，当下的行动较之任何关于必然性的讨论都更为重要。辩证法的过程本身较之和解的辩证法之结果更为重要。至此，阿尔都塞把握住了马克思与黑格尔辩证法的核心差异。

概而言之，阿尔都塞的偶然性逻辑是通过多元的矛盾结构被输入到马克思的思想中去的。但这并不意味着阿尔都塞完全拒斥历史必然性，在矛盾及其多元结构当中，阿尔都塞强调主导性矛盾以及矛盾“归根结底”的决定性意义。[①] 这一最终的决定性要素在拉克劳与墨菲那里变成了需要批判的本质主义的最后堡垒。[②] 因为这一堡垒的存在，马克思思想中的历史必然性，即决定论的思想就没有根本地消失，那么自由主义者对于马克思的所有批判就仍然无法应对。从这一意义上说，阿尔都塞对于辩证法中偶然性的释放是不彻底的。因为阿尔都塞仅仅指出偶然性对于实践的辩证法具有的重要意义，而没有进一步讨论这种偶然性与必然性之间的关系。由此，阿尔都塞对于必然性的坚持就与其所推崇的多元决定之间存在着无法兼容的特性。

后马克思主义的倡导者拉克劳与墨菲用领导权理论解决了存留在阿尔都塞思想当中的这个问题。因为领导权理论的构建基础正是基于某种偶然性的必然性逻辑的构建。而拉克劳用以论证这种特殊的必然性逻辑的时候所运用的理论资源仍然是辩证法。[③] 辩证法与领导权理论的内在关联性，我们可以从以下两个方面来加以说明。

首先，正如我们指出的那样，领导权理论从根本上是一种逻辑建构。领导权最终成为一种纯粹的话语革命，从而失去了任何变革现实的力量。其次，领导权理论的规定在本质上与辩证法是一致的，两者都强调了多样性统一，只是经过了诸如阿多诺和阿尔都塞的重构，这种“多样性统一”中的“多样性”(也即偶然性)在逻辑上正在消解同一性(必然性)。如果仅仅是消解同一性与必然性，那么理论将走向后现代主义，但对于当代西方马克思主义者们来说，问题的关键与难点并不在于“消解”，而在于“重构”。如果说后马克思主义在理论上有所贡献的话，那么这一贡献或可被表达为，通过领导权理论，它们构建了一种保持了多样性的同一性，并在承认偶然性的基础上坚持了必然性，而领导权就是那种同一性与必然性的代名词。

---

① 阿尔都塞(2010：87)。

② 拉克劳，墨菲(2003：83)。

③ 相关论述参见拙作，夏莹(2011：16-22)。

这种矛盾的综合统一，似乎在黑格尔的辩证法中已经完成，但问题在于在黑格尔辩证法中所实现的多样性统一中的“一”并不能等同于领导权。在黑格尔那里，辩证法的同一性的“一”在否定之否定的内涵中获得了确定无疑的肯定性。而在拉克劳那里，辩证法所代表的“一”却是一个空洞的存在。由此拉克劳承认了必然性的存在（即空洞的同一性），但用以诠释这一必然性的诸多偶然性却是一个不能有任何确定性的漂浮的能指。领导权是这诸多漂浮能指有待填充的一个空名，没有任何一种漂浮的能指最终能够固定不变地填充这个空名。因此，一方面，这种非确定性保证了领导权理论的构建没有最终回归到本质主义；另一方面，作为空名的领导权的存在同时避免了向后现代主义原则的归顺。后者在“怎么都行”的信条下消解了理想性的宏大叙事，共产主义原则也消磨其中，没有了这种未来的发展倾向，现实的革命也失去了其必要性。

概而言之，在被如此重构的辩证法中，多样性与偶然性成为同一性和必然性的合法性基础。当代西方马克思主义者以这种辩证法的重构抵抗着非马克思主义者对于马克思历史必然性的指责。在当代西方马克思主义者看来，个人的自由如同偶然性，它构筑着历史的必然性的可能方向。没有个人自由的必然性是僵死的，曾经的教条主义马克思主义仅仅凸显了历史的必然性，因此其所带来的是等待革命的静止主义。革命是一种彻底的变化行动。这一行动要求人必须是自由的。

今天，西方马克思主义者热衷于革命合法性的论证。这一论证来自“危机”的存在。这些以激进左派为标志的当代西方马克思主义者们为了揭示危机，在理论上极力凸显断裂。正如我们已经指出的那样，为了出现断裂，近乎所有的当代西方马克思主义者都将辩证法作为重要的理论资源。例如齐泽克的“延迟的否定”①，巴迪欧“反辩证法的辩证法”②等理论重构在某种意义上是对阿尔都塞以来断裂性辩证法的一种重述。

如此富有理论创造，同时又能直面现实的当代西方马克思主义者们是否真的是当今资本主义社会真实的革命者？当他们以辩证法为切入点展开革命的讨论的时候，这一革命的虚假性已经暴露无遗了。今天齐泽克与巴迪欧等人总是在不同的场合指责左派不够激进，社会主义不够纯正，但其提出的方案却总是充满了思辨性和想象性。他们都在回到过去的幻想中去讨论当下，2012 年阿兰·巴迪欧再次将他所翻译的毛泽东的《矛盾论》与张世英的《黑格尔辩证法的核心内核》等多篇旧作重新出版，取名《红色年代》（*Les Années Rouge*），表述其对于矛盾的自我辩证的

① Slavoj Zizek (1993).

② Alain Badiou (2005：156).

一种理论推崇，齐泽克更是在《末世生存》中宣称一种新与旧的“辩证法”。[①] 最终让其对革命的论证仅仅变成了一种理论游戏、虚假的自我安慰。在等待危机的爆发的过程中，这种预设断裂与期待断裂的心情确实可以平复左派等待革命的焦急心情，却并不能带来真正的社会变革。回顾今天被冠之以激进左派的那些西方马克思主义者们，我们或可将他们与之前以考茨基为首的教条主义马克思主义等同起来。他们都以等待革命著称，区别只是在于后者似乎更希望静静地等待革命的契机，而前者则在等待中显得过于躁动不安。

① 约瑟夫·格里高利·马奥尼(2011)。

第三章

拜物教理论的双重内涵及其在西方马克思思想中的演化路径

拜物教理论对于马克思哲学思想所具有的重要意义是毋庸置疑的。特别是马克思的商品拜物教作为《资本论》中最富有哲学意味的理论被诸多学者所关注。当代西方马克思主义者们在其理论的演进中都曾以各种方式触及这一理论。但拜物教作为一种理论形态并非肇始于马克思。它经历了人类学、哲学与心理学等多学科的洗礼。因此,为了更为全面地理解马克思拜物教思想及其在当代西方马克思主义当中的理论嬗变方式,我们首先需要一个历史的视角,在其中,商品拜物教作为拜物教理论的特定阶段,获得了其特有的内涵。

一、马克思拜物教理论的双重内涵

从其自身的理论演进历史来看,对拜物教的研究可被划分为三个不同的发展阶段。

第一阶段,是以查尔斯·德·布霍斯(Charles De Brosses)

为代表的启蒙思想家根据早期航海笔记整理的关于现代原始人的种种人类学研究。1756年，查尔斯·德·布霍斯在《南半球的航海历史》(*une Histoire des navigations aux Terres Australes*)一书中首次提出了“fétichisme”(拜物教)这一概念。在这部书中德·布霍斯如同之前的诸多人类学家一样，主要考察了一些当代的原始部落的生活方式。只是德·布霍斯更为“理性”地摒弃了殖民主义的意识形态，在客观上承认了所有人，包括那些未被文明所浸染的原始部落同样能够有能力接受进步的教育。[①] 但这种超越是有限的。因为这些当代的原始部落，在布霍斯的研究视野中，仍然在与现代文明的“比较”视域中成为还未开化的族群。在这种比较中，他构造了“fétichisme”这一概念，用以指称这些原始部落所信奉的原始宗教，并在此基础上隐蔽地指认了拜物教作为一种宗教是前宗教的落后形态。

拜物教研究的第二阶段以马克思的拜物教理论为代表。1842年作为记者的青年马克思研读了翻译成德语的德·布霍斯的《神性物恋的崇拜》(*Du culte des dieux fétiches*)[②]，在撰写《林木盗窃法》时，马克思运用讽刺的手法将那些推崇物质利益的资产阶级称为这个时代的拜物教徒，德·布霍斯等人对原始人“愚昧”的指认(以拜物教的方式)恰好是对当代资本家的一种反讽式的描述。[③] 马克思正是借助于这样的转换将作为原始宗教的拜物教拯救出来，使其变成对当代社会现实的一种批判方法，并在《资本论》的研究中将其发展为一种系统的批判理论形态。

与之相关，拜物教研究的第三阶段则是弗洛伊德对拜物教的再次改造。这次改造借助于精神分析，重新凸显了拜物教中 fétish 的原初内涵，由此展开了对“恋物癖”的研究。毋庸讳言，自马克思与弗洛伊德以来，拜物教研究才带上了哲学的色彩。两种不同的理论形态成为当代拜物教研究的两条主要的研究进路。

长期以来，学界大多将马克思的商品拜物教理论视为某种带有启蒙底色的思想，即马克思对于商品拜物教的批判意在指出物与物的关系对人与人之关系的“遮蔽”，这种遮蔽是一个有待启蒙的现实状态。一旦“遮蔽”被“解蔽”之后，拜物教所带来的商品的神秘性也将随之消失。但如果我们仅局限于这种启蒙视域下的拜物教理论，那么我们会在逻辑上得出这样一个结论：在马克思的理论批判结束之后，“商品拜物教”作为一种社会现象应该随之消失。但事实是，在今天高度发达的资本主义社会中，商品的拜物教化不是消失了，而是愈演愈烈。社会现实的存在促使我们转换到另一个视域来重新理解马克思的商品拜物教，即从带有现象学分析的

---

① A.-M. Iacono (1992：40).

② A.-M. Iacono (1992：50).

③ 马克思，恩格斯(1995a：256)。

视角来看，马克思的商品拜物教理论不仅意指“物与物的关系”对“人与人的关系”的遮蔽，同时更意味着物与物的关系成为人与人的关系的一种显现方式。换言之，商品以及商品拜物教的存在是资本主义社会无法逃避的社会现实。因此在《资本论》的分析中，关于拜物教的分析与其说是在“批判”，不如说是在“呈现”。

在资本主义社会中生活着的人都是商品拜物教徒，但马克思这样描述这些拜物教徒：“人们使他们的劳动产品彼此当作价值发生关系，不是因为在他们看来这些物只是同种的人类劳动的物质外壳。恰恰相反，他们在交换中使他们的各种产品作为价值彼此相等，也就使他们的各种劳动作为人类劳动而彼此相等。他们没有意识到这一点，但是他们这样做了。”[①]从这一表述中，我们需要注意的是，这里的关键并不在于物的关系（价值）对人的关系的遮蔽，而在于这种遮蔽的真相在人们的实践中早已作为一种社会现实而被接纳了。

从这一意义上说，马克思的商品拜物教所具有的批判意义并不仅仅在于启蒙，因为拜物教徒们并非完全处于蒙昧状态。相反，它的意义在于呈现一种社会现实，让原本就已经存在的现象显现出自身。其中通过物来透视人是呈现这一社会现实的一条可行的理论路径。

与马克思不同的是，弗洛伊德的拜物教理论则倾向于对于性倒错状态的一种精神分析。正因为其理论的根基在于一种非正常的心理现象，使得其拜物教理论的重心与马克思有了根本的不同。如果说马克思的拜物教所侧重的是对社会现实的呈现和批判，即对作为一种现象的呈现方式的拜物教做出一种描述和分析，那么弗洛伊德的拜物教则更着重于分析拜物教中人对物的迷恋机制。因此，对于马克思来说，拜物教的关键问题在于其神秘性根源在哪里？究竟是“物”的什么特质导致了这一神秘性？而对于弗洛伊德来说，对拜物教的理解首先要讨论的是人何以对某物产生这样一种迷恋？基于此，马克思的分析侧重于指向于外，从而关注于被拜物教化了的“物”本身（即商品）的神秘性，而弗洛伊德则显然向内求诸人本身。

进一步说，马克思拜物教理论批判的最终旨归是双重的：“解蔽”（揭开物与物的关系对人与人关系的“遮蔽”）与“呈现”（作为社会现实的拜物教）。而弗洛伊德的拜物教理论所指向的或可概括为“替代”。即拜物教作为一种非正常的心理机制，其病症的根源在于一个人对另一个人的迷恋而不得，于是不得不用这个人所使用的物作为替代，以满足这一迷恋所带来的欲求。换言之，表象上所表现出的人对某物的过分迷恋，实际上是人对人的迷恋的一种替代。从这一意义上说，马克思与弗洛伊德有着内在的一致性，即拜物教所指向的“物”在本质上都需要回归到对

① 马克思（2004：91）。

"人"的理解之上。只是对于这一遮蔽或者替代的形成原因的分析,马克思与弗洛伊德产生了两种不同研究路径：马克思将拜物教的研究朝向"物"的分析,而弗洛伊德则将其引向了对"人"的分析。

二、卢卡奇——经典西方马克思主义的拜物教研究

富有复杂性与跨学科性的拜物教理论成为西方马克思主义思想演进中从未消失的主题。但马克思关于拜物教批判的双重内涵在其中被分解为两条不同的研究路径,左右着拜物教理论的变迁：卢卡奇继承了"解蔽"的一维,早期西方马克思主义者大多延续这一路径来思考拜物教的相关问题,拜物教理论借此成为一种意识形态批判方式。而本雅明则着意于对马克思拜物教思想中的"呈现"维度的凸显,拜物教中的现象学维度得以显现。商品,对于本雅明来说成为资本主义的特有"意象"。对于卢卡奇来说,拜物教是一种遮蔽现实的意识形态,因此对拜物教的批判意味着一种透过"现象"之遮蔽看其被遮蔽之"本质"的纵向批判过程。而对于本雅明来说,拜物教批判的核心在于阐发某种"意象辩证法",从而展现一种表象通过自身的异化同时实现异化之扬弃的过程。这种驻足于表象的异化及其辩证发展的批判路径,在我看来是一种横向的批判。因为在此左右批判之路径的不是本质与表象的纵向颠倒,而是表象自身的横向转变。对于卢卡奇的纵向拜物教理论,我将其称为假象拜物教批判,而对于本雅明的横向批判路径,我将其称为幻象拜物教批判。

概而言之,卢卡奇准确地抓住了拜物教理论中的物化环节。物化是商品形式的外在表现。更确切地说,所谓物化就是物的"商品形式化"。并非所有的物都是商品,只有那些为了交换才被生产出来的物才是商品。因此,物在交换中的价值形式就是物的商品形式。而这些规定都蕴含在这个叫作"商品"的存在当中。因此当卢卡奇凸显了拜物教中的"物化"问题的时候,他所意指的其实是资本主义社会中"商品形式"的普遍化。商品形式的秘密是拜物教的核心。"物化",是卢卡奇对于商品拜物教理论富有穿透性的一种解读,因为"物化"能够较为准确地表达出他所探求到的资本主义现实的本质。

在卢卡奇看来："我们需要辩证方法来戳穿这样产生出来的社会假象,使我们看到假象下面的本质。"[1]而所谓辩证法"不顾所有这些孤立的和导致孤立的事实以及局部的体系,坚持整体的具体统一性。它揭露这些现象不过是假象,虽然是由

---

① 卢卡奇(1999：53)。

资本主义必然产生出的假象”[①]。由是，辩证法是揭示“假象”的最好方法，因此辩证法也成为达到总体性范畴的敲门砖。因为辩证法与历史性的关联是直接的，而当任何一种既定的存在都最终转变为一个暂时性的存在的时候，对于整体化的体系性的追求就是必然的。黑格尔的哲学在意识哲学的范围内达到了这种总体性。但在卢卡奇看来，由于黑格尔不能深入理解历史的真正动力，“黑格尔和马克思是在现实本身上分道扬镳的”[②]。这个“现实”作为人的现实生活，在马克思那里被归结为生产和再生产，在其相应的哲学语境下将成为人的“感性活动”。基于这一感性活动（实践）最终将人规定为社会现实的主体与客体。换言之，人本身就是社会现实的整合，人就是一种总体性。这种总体性在资本主义社会中通过商品生产（人的劳动）的普遍化实现了，但资产阶级却对此毫无意识，因为资产阶级总是试图将商品形式的逻辑看作永恒不变的科学定律，并将其视为可以支配一切社会生活的内在规律。那么感性的，因而是带有总体性色彩的劳动就变成了片面的。而对这一总体性认知的历史任务因此最终落在了无产阶级的肩头。这就是卢卡奇对马克思思想阐发的最终落脚点：如何唤起无产阶级的阶级意识。卢卡奇在这样一个思路之下将物化理论的批判方法展现出来：以对物化的批判为起点，以辩证法的介入为路径，以总体性范畴为落脚点。

这种批判方法相对于本雅明的“幻象”拜物教来说更为传统。本雅明的拜物教研究基于一种对特殊性的直观。资本主义固有的生产方式必然导致拜物教的产生。它以人的劳动为中介，需要将人的能量对象化到客观世界当中，这种对象性的存在构成了拜物教之“物”。这个物表现为大量商品的堆积。而商品，作为某种“感性而又超感性”的存在物，一方面包含着资本主义所有社会关系的秘密，同时却又有其独特的感性特征。这些感性特征的特殊性决定了本雅明对于拜物教研究的独特路径。本雅明将商品看作资本主义社会的普遍意象，因此，马克思的商品拜物教被其转变为一种意象分析和批判，其分析方法为意象辩证法。对此，我们将在对本雅明的讨论中进一步展开。在此不予赘述。

如果说马克思的商品拜物教存在着对既有现实的呈现之维度，那么本雅明的意象批判则是这一维度最为出色的继承者。我将其视为马克思商品拜物教的本雅明式的表达。只是这个意象作为某种幻象并非意图遮蔽什么，本雅明看到了意象自身自我颠覆的力量，意象的神秘性正是其自我颠覆的爆破点。因此对意象的批判，本雅明所关注的始终不是导致意象的社会历史条件的分析。这一点在卢卡奇

---

① 卢卡奇（1999：53-54）。

② 卢卡奇（1999：68）。

的物化批判中已经得到了淋漓尽致的发挥。相反本雅明仅仅关注意象本身。商品的意象是一个资本主义社会的寓言画。对于本雅明来说："寓意画家并没有'在形象背后'含蓄地表现本质。他在写作中把所描绘的本质拉到形象面前，如同寓意画册中的字幕构成了所描绘画面的不可分割的一部分。"[①]换言之，商品的意象本身就是商品之神秘性的根源所在。我们无须在物与物的关系之下探寻人与人的关系。商品意象中的灵韵，带来了商品的移情，这种移情一方面即是其神秘性的根源，同时也是去除这一神秘性的可能契机。通过这种移情，商品的物化特性反而被弱化了。价值不再仅仅是一种商品交换的工具，同时还是某种情感的相互交流的可能路径。本雅明至此构造了所谓"膜拜价值"的概念，并将这一概念视为古典艺术所特有的价值。而古典艺术对于当时以法兰克福学派为主导的西方马克思主义者来说是可用以反叛资本主义的乌托邦诉求。由此本雅明对于资本主义的批判与法兰克福学派的批判有了方向上的差异。后者以"大拒绝"的态度否定了资本主义，而本雅明则在意象的自我颠覆当中"扬弃"资本主义。更进一步说，商品是一朵"恶之花"，在其肯定性的存在当中包含着否定性的内涵。因此本雅明对于商品意象的批判归根到底是一种"呈现"，呈现商品意象中的辩证性：商品意象中所包含着的自我异化与自我救赎的双重特性。

因为商品意象所构筑的社会幻象本身就是资本主义的社会现实的本身，本雅明试图驻足于这一意象的分析意味着他承认了资本主义既有现实的合法性，并且在此基础上通过意象的自我颠覆来实现对资本主义的颠覆。马克思的批判理论的现实性正体现在这一点上：在承认既有现实之合法性基础上的颠覆。批判是一种内在的自我颠覆，而非彻底的抛弃与否定。就这一意义而言，本雅明的拜物教批判较之卢卡奇与法兰克福学派更贴近马克思的批判本意。

三、拜物教的精神分析化及其批判转向

本雅明之后，拜物教研究在当代西方马克思主义当中的发展越来越带有弗洛伊德的色彩，将马克思与弗洛伊德的思想进行整合几乎成为当下拜物教研究的一个核心特性。在与弗洛伊德的对峙当中，马克思关于拜物教的研究成为仅仅朝向物的分析，但在拜物教的形成当中，这只是问题的一个方面。物固然因其神秘性而具有一种魔力，但它究竟是如何让人产生对它的迷恋，显然还需要着眼于对人的"迷恋"本身的一种分析。而马克思的商品拜物教理论的传统，显然缺乏这种对人

① 本雅明(2001：153)。

的主观心理的分析。这正是弗洛伊德拜物教所讨论的一种视域。

这种从“客观”分析向“主观”分析的视角转变，在当代西方马克思主义研究的过程中分别对应着拜物教理论发展的两个阶段。从卢卡奇到本雅明，都隶属于第一阶段：他们都注重于对拜物教中的“物”的研究。他们都试图通过理解拜物教中的“物”何以具有神秘性来理解拜物教。这种批判内含着一种异化逻辑，即拜物教作为一种社会现实，其非合理性主要表现在人的产物反过来对人的控制。因此异化逻辑下的批判理论着力于对这种操控人的主观意识的客观世界的分析，并以恢复人自身的本真内涵，或者人与人之间的本真关系为批判的最终旨归，其基本的逻辑带有着三段论的色彩：原初状态——异化——异化之扬弃的乌托邦。

要绕开这种乌托邦的预设，只能彻底改变理论的运思方向，即转入第二个阶段，这个阶段就是以齐泽克为代表的拉康化的马克思主义意义上的商品拜物教。齐泽克讨论问题的起点就是前一个阶段的结点之处：这个结点，在我看来或可在鲍德里亚对于物的符号化（结构化）解读中找到。当物被结构化为一种无指涉的能指，这条从“物”讨论拜物教的道路也就走到了尽头。无指涉的符号-物仍然无法摆脱作为物的存在状态，非物之“物”仍然是“物”。其神秘性仍然来自符号-物的“结构”。虽然鲍德里亚的这一结论来自马克思关于“商品的价值之形式才是商品的神秘性源头”的基本观点，但显然鲍德里亚对此的阐发仍旧是沿着卢卡奇的物化路径而来的，并且实际上有将其极端化的倾向：当物被结构化为“符号-物”，从而成为无指涉之物之后，物的神秘性源头更具有不“以人的意志为转移”的特质。虽然这种分析在某种意义上推进了对人的异化状态的理解，但因为其强烈的“客观性”维度使得这种异化无法获得一种更为深入的理解。所谓更为深入的理解，需要我们回转到对人自身的一种内在异化的关注。它将意味着人无法求助于外在的客观世界来寻找异化的根源，而要回到人自身来探寻人的精神本身所具有的异化性维度。这就是齐泽克的拜物教研究较之前一阶段所具有的最大不同之处。尽管齐泽克同样以马克思对商品价值之“形式”的分析为讨论的起点，但其对于这一形式的追问方式却与鲍德里亚之前的西方马克思主义者完全不同了。如果说从卢卡奇到鲍德里亚，从商品价值之形式的神秘性看到的总是商品本身的构造对于人的本真性的一种遮蔽，那么齐泽克的问题在于，人为什么会对商品之形式有一种“明知故犯”（用齐泽克常用的表达方式：“我很清楚……但是……”[①]）的迷恋。这里问题的关键已经转向为该如何看待这种“非合理的”心理现象之问题了。

齐泽克着重于拜物教中的“物恋”所揭示的一种“短路”，也就是说，它所揭示的

---

① 齐泽克（2002b：24）。

恰恰是一个“缺席”的存在。“物恋”是因为要掩盖这种缺失才产生的一种迷恋。在这一视角下，拜物教的形成绝不是因为对人与人的关系的无知，而是源于商品的“形式”——价值形式的缺失。价值，作为一种“关系性”的存在在商品中是不可见的，它无法被“客观化”或者“物化”。价值的这种“幽灵化”在马克思那里已经获得了指认。[①] 但由于马克思在历史性视域中考察了价值的抽象性的形成过程，因此能够将这种幽灵的对象性存在归结为人的劳动时间的凝结与比较。“人与人的关系”（即前文所谓的价值的社会性）就成为价值的本质维度。由此，由商品的价值所带来的商品的神秘性，最终导致的拜物教才获得了所谓“物与物的关系对人与人的关系的遮蔽”的一种界定。但对于齐泽克来说，“价值的幽灵化”本身就是价值的真正的内涵。它本身就意指一种缺失，今天的物恋以其“物恋-物”（fetish-object）的消逝直接呈现了这种缺失。但对某种“缺失”的呈现，在齐泽克的语境下，从来不可能是直接的，它总是需要借助于一种新的物化形式，只是此时的“物”已经不再是马克思意义上的幽灵化价值的**承载物**，而是遮蔽这一价值幽灵化的**替代物**。由此，对于替代物的迷恋因为迷恋之物永恒的缺失而成为永恒，物恋由此成为无法依赖启蒙加以消除的意识形态。

齐泽克从主体的视角所展开的对拜物教的分析揭示了当下社会新的意识形态的基本样态：犬儒主义意识形态的存在模式。在经典的马克思主义拜物教批判完成之后，这种明知故犯的“物恋”是这一意识形态的典型形象。在我看来，齐泽克自身也就此陷入了理论的僵局，社会批判的精神分析路径并不能带来改变社会现实的物质力量。它只能让理论驻足于理论本身，让批判的武器再次成为对武器的批判。这是当下激进左派思潮的普遍宿命。而拜物教的理论在其中的演进仅仅是当代西方马克思主义发展的一个缩影。

---

① 参见马克思（2004：51）。

第四章

“我思”的超越与固守

当代西方马克思主义的主战场是法国。这正如西方哲学的转变一样，如果说近代哲学的发展主要是在德国的话，那么当代哲学思潮则萌发于法国。因此当代法国哲学不是一个国别哲学，而是当代哲学的基本形态。同样，当代法国马克思主义不是一个个别国家中的马克思主义思潮，它同时是当代西方马克思主义思潮发展的主体部分。因此回顾当代法国马克思主义发展语境，无疑对我们理解当代西方马克思主义的走向十分有益。

法国学界对于马克思思想的独特解读肇始于1933年左右的科耶夫研讨班。尽管在此之前，诸如乔治·普利策(George Politzer)、亨利·列斐伏尔(Henri Lefebvre)、诺波特·居特曼(Norbert Guterman)、皮埃尔·莫安琦(Pierre Morhange)和保罗·尼赞(Paul Nizan)等人已经开始了对马克思思想较为系统的传播和研究，其中列斐伏尔的日常生活批判在整个法国学界还占有了一席之地，但问题在于他们大多还着力于将马克思的思想作为一种科学体系来理解，甚至将其作为狄德罗的唯物主

义的一种延续。[①]

从理论层面上看,这样的马克思主义不仅脱离了当时居于法国思想统治地位的柏格森与布伦茨威格的哲学,同时更为彻底地丢弃了法国传统的笛卡儿主义。而对于任何一种试图在法国生根的思想来说,对笛卡儿主义的回应是必不可少的,尽管这种回应完全可以在否定的意义上展开。从现实层面上看,这种马克思主义所构建的理论框架不能解决当时法国所面对的现实问题。这些问题包括"一战"之后法国在现代工业资本主义的统治下发展道路的重重困难。它亟须法国思想家们对于"如何在不失去自身传统的同时获得国家的全面的现代化"这一问题给出回答。同时,在随后不久的"二战"中,整个法国所遭受的战争创伤进一步召唤着法国思想家们对关于历史的进步与人类的自主选择等问题的思考。而在当时的科耶夫研讨班上,所有这些问题都似乎找到了一种切中的路径。[②] 同样是在这一研讨班上,马克思的思想作为科耶夫解读黑格尔的一种理论资源被科耶夫反复提及。特别是马克思意义上的劳动,更是成为科耶夫"哲学人类学"中人的生存结构中的一维。

更为重要的是,科耶夫的哲学人类学间接地影响了萨特的存在主义马克思主义的形成。这一影响表现在:如果没有科耶夫将我思之我等同于现实的人,萨特不可能转向对马克思思想的关注。

科耶夫哲学人类学通过这样一个问题开始:"为了能以笛卡儿的方式提出同样的问题,《精神现象学》必须回答自以为能到达最终或绝对真理的哲学的问题:'我思故我在';但我是什么?"[③]在此,科耶夫运用追问方式的转换来改变答案本身。在黑格尔那里,对于笛卡儿问题的改进实际上是以"我思是什么"为出发点来展开研究的,到了科耶夫这里,他所追问的却是"我是什么"。经过这样一种转换,原本指向意识,并且似乎只能通过对"意识"的改造才能解答的问题,现在突然变成了对"我"的追问。从"意识"到"我",科耶夫通过这一似乎并不起眼的转换偷换了整个意识哲学的基础。

科耶夫认为,笛卡儿对于"我是什么"的回答将是:"我不仅仅是一个能思维的存在;我也是——首先是——黑格尔。那么,这个黑格尔又是什么?首先,他是一

---

① Mark Poster (1975: 36-37).

② 当时科耶夫所热衷讨论的黑格尔哲学中的苦恼意识以及主奴辩证法的历史逻辑凸显了异化与冲突的理论,但同时也提供了一种信念:这些危机的要素,尽管是历史的经验,但并不是确定性的;它最终必将被克服,达到一种封闭的形式。在这一封闭的形式中,苦恼意识所带来的苦难将被消融。这种辩证法所带来的理论上的乐观主义缓解了当时法国现实中存在的悲观主义情绪。

③ Alexandre Kojève (1980: 33).

个有血有肉的人，他知道自己就是这样的。不过，这个人不会在空中飞翔。他坐在一把椅子上，在一张书桌前，用羽毛笔在纸上写字。”[①]通过这段比较详尽甚至有些琐碎的描写，我们可以知道，科耶夫视野中的“我”乃是“一个有血有肉的人”，即是一个现实的、感性的、活生生的、个体的人。

一、“我思”与人本主义的崛起

科耶夫虽然并不是以传播马克思思想为旨归，但其对于“我思”的这种有意的误读，却无疑对于马克思主义在法国的传播起到了根本的推动作用。换言之，只有当将滞留于“我思”之中作为纯粹思维实体的“我”转变为一个现实生活中的感性的“我”时，萨特所理解的存在主义才能够发现马克思思想的魅力。

对于曾经迷恋胡塞尔现象学的萨特来说，发现马克思需要完成一种理论上的跨越。当萨特在完成了《存在与虚无》这部实际上以胡塞尔现象学为理论支撑点的著作之后，他又在很短的时间内抛出了具有强烈马克思主义思想色彩的《辩证理性批判》。以至于引发了当时法国学界的普遍困惑：这两部著作之间是否存在着一种断裂？而萨特本人对这一质疑似乎又给予了积极的肯定，称其前后发生了“根本的改变”。[②] 由此萨特有了两副面孔：存在主义与存在主义马克思主义。[③] 但在我看来，就其理论的内在逻辑而言，这种断裂并不存在。

萨特在其《存在与虚无》中用以展开自己思想的理论起点，源于对“我思”的追问和批判。这种追问是胡塞尔思想的一种延伸。1929 年胡塞尔应邀在索邦大学做演讲的时候，曾经借助对笛卡儿的“我思”的肯定，这当然是胡塞尔思想进入法国学界很好的一个入口。但仅从理论的意义上来说，这种入口也并非是胡塞尔在法国学界演讲时候的“恭敬之词”，胡塞尔的先验自我的确立，就其研究的初始状态来说，与笛卡儿是一致的。如果没有笛卡儿式的普遍怀疑所确认的“我思”的确定性，胡塞尔要设定先验自我就没有良好的地基。但当胡塞尔发现了“凡是意识，都是对某物的意识”这一原则之后，仅仅用“我思”来设定“我在”就变得不够充分了。对于胡塞尔来说，在我思之前还需要一个先验自我来保障，于是笛卡儿式的我思-我思对象的二元结构，在胡塞尔这里就变成了一个自我-我思-我思对象的三元结构。

---

① Alexandre Kojève (1980：34)。

② 《萨特——在存在主义与马克思主义之间》，转引自中国现代外国哲学学会(1985：232)。

③ 王时中(2007)。

萨特对于这种设定显然是赞同的，而他所不满的是这个先验的自我仍然没有获得其意识是如何构成的说明，由此导致“先验自我”仍囿于意识内在性当中。而萨特的工作似乎就是进一步说明这个先验自我究竟是如何被构造成的。

在萨特看来，沿着胡塞尔的意识原则一路走下来，意识最终只能成为“一个超越的对象的位置”①。对这一命题理解的关键在于“应该把事物从意识中逐出”，由此才能最终保住“我思”的确定性。因为只有这样才能“恢复意识与世界的真实关系”②。而萨特所谓的这种真实的关系是由“反思前的我思”所引发的。在笛卡儿的我思中，包含着自我的反思与反思的对象，在萨特看来，这两者都不能说明意识的构成，而“在反思活动中，我对被反思的意识作出一些判断，我为它感到羞耻，我为它感到骄傲，我希望它，我否认它，等等……”③才是更为根本的，因为“我的现实意识中的所有意向都是指向外面，指向世界的。反过来，对我的感知的这种自发的意识是我的感知意识的构成成分”④。这种能够说明我思之构成的反思，就是萨特所谓的“反思前的我思”，它是笛卡儿我思的条件。由是，萨特并没有从根本上改变胡塞尔意识构成的三元结构，只是对于先于我思的“先验自我”做了一种更为彻底的意向性分析。分析的结果使得这个先验自我最终变成了一个意识之外的世界，这个世界是一个现实的、感性的世界。概而言之，这种改造表现在：我思所固守的意识的内在性，被这种试图去除任何“对象”的意向性结构所突破了。换言之，我思的前提所指向的是现实世界，由是，萨特的改造最终注定要将现实世界本身看作我思的本源。

尽管这一改造被胡塞尔式的语言所遮蔽着，但显然无法终止这种逻辑力量的延伸。一旦这种内在的逻辑旨归遇到另一种与之相似的学说，两种思潮的整合就是必然的。在这一意义上说，马克思的哲学正因其在基本的逻辑指向上与这种“反思前的我思”相契合——两者都指认了“社会现实”才是理论研究的前提性保障以及最终的研究对象——才能够在很短的时间内征服了萨特。由此可见，萨特所谓的早期的存在主义与晚期的马克思主义的两个形象归其根本是一致的。

然而与马克思哲学不同的是，萨特用以对社会现实的研究路径并不是人的活动（如马克思的实践），而是现实的感性的人本身。对人的强调是萨特的马克思主义的突出特点，而这一人本主义思潮的思想来源间接地可追溯至科耶夫的哲学人类学。其中科耶夫与萨特共同的讨论起点——我思，更为确切地说是“我思之我”，

---

① 萨特（1997：8）。
② 萨特（1997：9）。
③④ 萨特（1997：10）。

显然拉近了两者之间的距离。由此,马克思主义、人本主义与存在主义被萨特捆绑在一起,兜售给了当时“二战”中的法国学界。其中对于诸如异化的批判,以及异化所附带出的历史发展的内在逻辑问题,在某种意义上也确实回应了当时蔓延在法国社会当中的悲观主义情绪。因此这种带有强烈的人本主义色彩的存在主义马克思主义一时间成为法国学界的一种显学。由此也迎来了当代法国哲学中马克思主义的鼎盛时期。

二、海德格尔思想的入侵

盛行于20世纪30年代以后的法国马克思主义带有强烈的人本主义色彩,与它同行的存在主义也因此声名远播。然而,究竟这种充斥着人本主义色彩的马克思式的存在主义与海德格尔的所谓存在论有着怎样的关系?对于这一问题或许只有海德格尔本人才能给出最富权威的回答。1946年秋天,海德格尔的《关于人本主义的书信》终于被送到了法国,尽管这封信的收信人并不是萨特,但它所讨论的问题却几乎完全是针对萨特的。其中海德格尔抓住了对人本主义的批判,并将这种对人本主义的坚持视为一种形而上学。

海德格尔在阅读了萨特的《存在与虚无》以及《存在主义是一种人本主义》等文本之后写下了这封信。在信中海德格尔明确指出了“人本主义”所共有的一个特质,那就是总是要回到“人是什么”的追问。海德格尔认为这种对人的固有规定是一种形而上学。而萨特在自认为超越了笛卡儿的我思所做出的关于“存在先于本质”的命题,在海德格尔看来不过是人本主义的另一种变种,虽然在这种人本主义中,“不会把人当作目的,因为人依然在形成过程中”①,但其试图用一种观念来界定人的理论冲动没有改变。这是一种无法根除的思维路径,它引导着萨特的“人”在没有固定的本质的规定之中获得了一种规定。从这一意义上说,海德格尔对于萨特的把握是相当准确的。他明确指认出萨特的存在主义所完成的不过是对柏拉图以来形而上学命题的颠倒。“这种对一个形而上学命题的颠倒依然是一个形而上学命题”②,因此,“‘实存主义’的主要命题与《存在与时间》中的那个命题毫无共同之处”③。

---

① 贝尔纳·亨利·列维(2005:287)。

②③ 海德格尔(2000:386)。

海德格尔在此对萨特存在主义的批判是彻底的，他在将萨特的存在主义归入形而上学的时候，也就将萨特置入了他所反对的传统哲学当中。然而为什么已经经过了现象学洗礼的萨特会最终走到了海德格尔所反对的旧有形而上学呢？其根本原因在于萨特哲学内部所具有的那个无法摆脱的逻辑起点——笛卡儿的我思。正如海德格尔在其《三天讨论班》中已经指出的，只要从我思出发，就无法摆脱意识内在性的基本建制，[①]而意识内在性在本质上就是一种形而上学。

这种带有意识哲学底蕴的萨特哲学在面对马克思思想的时候，其立脚点当然也不会改变。于是马克思哲学当中诸如劳动、实践和生产等本来反叛意识哲学及其所延伸的主体性哲学的种种范畴，最终沦为了萨特对"具体的人"是什么的一种界定。[②] 然而这种具体的现实的人，较之笛卡儿的抽象的我思之"我"所具有的优越性，在哲学的层面上是无法比较的。这就如同我们无法在理论层面上去分辨唯物主义与唯心主义的优劣一样，因为唯物主义的"物性"与唯心主义的意识在本质上没有区别。而同时，萨特将马克思的异化仅仅阐发为一种因社会匮乏而导致的人类的悲惨境遇，[③]则从根本上错失了探寻马克思哲学革命的最终路径。在我看来，对于热衷于批判社会现实的马克思来说，异化在某种意义上充当着用思想触及社会现实的一种手段，而"异化劳动"的提出更是使马克思实现了对主客体二元对立的超越。对此，海德格尔再次显现了其独特的洞察力，虽然他认为马克思仍然囿于其历史的形而上学，但马克思却已经通过异化体验到了存在论所试图表达的东西："因为马克思在体会到异化的时候深入到历史的本质性的一度中去了，所以马克思主义关于历史的观点比其余的历史学优越。但因为胡塞尔没有，据我看来萨特也没有在存在中认识到历史事物的本质性，所以现象学没有、存在主义也没有达到这样的一度中，在此一度中才有可能有资格和马克思主义交谈。"[④]

由是，以萨特为主将的当代法国马克思主义在本质上沦为了主体性哲学之一种。随着海德格尔的《关于人本主义的书信》的传入，着实惊醒了一批曾经沉迷在存在主义人本主义迷梦中的法国学人。从某种意义上说，法国马克思主义的衰落与这种对人本主义的彻底批判是分不开的。而海德格尔的这封信成为这种转变的一个契机。

---

① 参见丁耘摘译：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，见 F. 费迪耶等（2001：52-59）。

② 萨特在《辩证理性批判》中指出："这种人同时由他的需要、他生存的条件和他劳动的性质，即他反对事物和人的斗争的性质来确定。"萨特（1998：15-16）。

③ 萨特（1998）。

④ 海德格尔（1996：383）。

三、“我思”与结构主义

作为无主体的结构主义在法国真正得到显现与发展虽然是在 20 世纪四五十年代，然而其孕育之时却几乎与人本主义相差无几。30 年代中期，当梅洛-庞蒂、萨特等人大学毕业一起共事的时候，法国结构主义的创始人列维-斯特劳斯已展开了他的人类学研究，并在索绪尔语言学研究的影响下发展出了结构主义人类学。而同时更为重要的是，在亚历山大・科耶夫的研讨班上，除了诸如梅洛-庞蒂等一批将目光紧紧关注于“我思”之“我”的讨论之外，还有拉康这样一个精神分析师，正是他发现了科耶夫所提出的“人是欲望着他者的欲望”中所包含的挖空主体之本质的可能性。由此可见，在当时的法国代表着意识哲学的人本主义与代表着无意识哲学的结构主义，不仅具有时间上的共时性，同时还具有理论上的同源性。但最终两者却在两个不同的方向上展开了自己的理论。

列维-斯特劳斯清楚地指认了萨特哲学无法摆脱的“我思”传统：“萨特成了‘我思’的俘虏，笛卡儿的‘我思’能够达到普遍性，但始终以保持心理性与个人性为条件。萨特只不过是通过‘我思’社会化，用一座牢狱替换了另一座牢狱。”[①]尽管列维-斯特劳斯的这一批判并没有能够深入到萨特所强调的“反思前的我思”具有社会现实性，但就其抓住了萨特的逻辑起点而言，已经看到了萨特人本主义的本质所在。因此结构主义用以逃避人本主义陷阱的方式就是一定要回避“我思”的逻辑起点。

列维-斯特劳斯通过批判萨特的“我思”起点来消解主体，然而自列维-斯特劳斯以来，这种主体以及主体性似乎并没有被清除干净。当我思为世界的存在提供确定性的时候，主体是显性的主体；不管这种主体是一个有血有肉的现实的人，还是一个纯粹的思维实体。一旦主体成为诸多要素之一并以其位置（或者说是关系）获取其意义的时候，主体实际上并没有消失，相反，一种或可被概括为“主体位置”的新型主体被留存了下来。它在拉康与阿尔都塞的改造之下，其显现方式更为复杂而隐蔽。

主体的命运在拉康以及阿尔都塞那里究竟是怎样的？我们不能简单地用“被消解”来加以概括。虽然拉康的“主体”经过了镜像理论之后就已经达到了一个“我思非我在”的境地，人在镜像（幻想）中所发现的主体是虚幻不实的；然而在拉康后期思想的演进中，对于“实在界”（réel）的不懈追求，却最终将其独特的主体理论推

① 列维-斯特劳斯（1987：284）。

到了一个“我在我不在的地方思想，所以我在不思想的地方存在”[1]。由是，我们或可这样理解拉康：他并不是否认主体的存在，他所否认的是以笛卡儿的我思所确定的主体的存在方式。换言之，主体并不是在思维实体当中获得实在性的，相反，这种思维实体恰恰是由语言等多种要素构造而成，或者说是询唤而成，因此是虚幻的。但真正的主体却被掩埋在主体幻象的背后。

由此对于拉康来说，真实的主体是存在的，并且其所努力完成的精神分析理论的目的就“是对主体概念的详尽阐发。它以一种新的方式提出这一概念，即把主体引回到他对能指的从属中”[2]。但问题在于，这种从属于能指的主体是否可能显现？在拉康看来只有在思想（或者语言）突然受阻的时候才能发现它。而这种突然的中断成为拉康所谓的“症候”。主体在症候中显现自身。由此主体是“缺失”的，却是“存在”的。从这一意义上来看，我们很难断言拉康的理论是一种无主体（无意识）的哲学。

作为科耶夫研讨班的学生之一，拉康常常会谈及马克思，从中我们依稀可见在20世纪60年代左右的法国思想界，马克思主义仍然具有的某种强大的生命力。但显然，如果没有阿尔都塞继承拉康思想而对马克思思想所展开的结构主义进行改造的话，马克思的理论就只能如在拉康的论述中那样，总是在相对歪曲的意义上被阐发的“实例”，用以证明拉康的诸多基本命题。

但对于阿尔都塞来说，由于其要与萨特的人本主义马克思主义坚决地划清界限，以至于在他眼中的马克思哲学，特别是马克思的历史唯物主义已经完全被结构化为一个无主体的过程。其中“历史科学”代替了历史唯物主义，历史中的主体被“无主体的过程”所替代。在阿尔都塞的头脑中，“过程的概念是科学的，主体的概念是意识形态的”[3]。法国的马克思主义在阿尔都塞这里似乎彻底地摆脱了“我思”传统所固有的思想路线，然而，如果作为其重要思想渊源的拉康思想在本质上仍旧无法放弃对主体（我思之我）的探求，那么对于阿尔都塞的马克思主义所凸显出来的“无主体”是否就真的摆脱了我思的操控，实现了主体的消解呢？在我看来，对此同样不能断然做出回答。

对于阿尔都塞来说，主体是意识形态的，因此是理论批判的对象。这一主体理论来源于拉康在镜像阶段对主体的挖空。只是在阿尔都塞这里，拉康的“镜子”变成了“意识形态”。意识形态“询唤”出主体，使主体承担起了“主体”与“臣民”的双

---

① Lacan(2002：157).

② 转引自 Robert Con Davis，Ronald Schleifer (1991：84).

③ 阿尔都塞(1990：130)。

重角色。在此主体虽然是虚假的，却以一种否定的方式被重塑。当代法国思想家阿兰·巴迪欧正是看到了这一点，从而将阿尔都塞的这种具有意识形态色彩的主体重新改造为一种“事件主体”。在其理论巨著《存在与事件》中，主体被视为是“空洞的，分裂的，非实体的，非反思性的”[①]，因此这种主体被认为是对笛卡儿我思的反叛就是情理之中的事了。但问题在于，巴迪欧并没有就此放弃对主体的讨论，相反，他凸显了这种主体的特质，它的空洞性恰恰让其在失去传统主体的实体性之后反而获得了一种新的发展空间。主体是空洞，或者用结构主义的话语来说，主体成为某种“主体位置”，然而这种主体的解构最终消解的只是主体的实体性。主体位置最终变成了主体空位，这种空位，在巴迪欧的数学化的语言中变成了空集合。空集合并非零集合，零集合中仍然包含着一个“零”的数字，而空集合成为一个多元要素可能共存的空间。这种空间的多元化的空位在等待着一种填充。而事件，作为他的哲学的另一个关键词，则充当着激发主体、填充空位的契机。任何一种突发事件，就如同一种症候、一种连续体中的断裂，在其中要求主体的参与并承担责任。换言之，正是事件询唤出了主体，只是此刻的主体也只存在于事件当中，并在突发事件的结束后消失。因此对于巴迪欧来说，如何能说出一个我来(这是科耶夫式对我思的讨论方式的重复)，只能是我是我，因为我正在(为一个新的社会，一个新的艺术，一种新的科学秩序)斗争[②]。

在阿兰·巴迪欧庞杂的体系当中，对马克思本身的思想讨论却并不多。他的多部讨论西方哲人的著作中，马克思始终没有成为其直接的研究对象。而其对于马克思的政治经济学的坚决拒斥，使其甚至被称为“一个没有任何马克思主义思想的毛泽东主义者”[③]。但对于法国学界来说，阿兰·巴迪欧却仍然是当代激进马克思主义的代表人物。这一现象为我们提出的问题，绝不仅仅在于巴迪欧所推崇的毛泽东主义与马克思主义之间的区别何在，而是在今天的法国，究竟在什么意义上，一个学者仍能被称为马克思主义者？而对这一问题的反思必将引领我们最终触及“今日的法国马克思主义的理论指向究竟为何”的问题所在。

在我看来，马克思哲学在法国经历了这样一段人道主义与科学主义的两种阐释模式的碰撞与沟通，它们相互对立的哲学倾向却都起源于对我思的继承与批判。这是仅属于法国马克思主义的一种特质。严格说来，这种起源(不管是对我思的超越还是固守)已经与马克思的思想有所背离。马克思对于笛卡儿思想的关照，更多

---

① Alain Badiou (1988: 9).

② Hallward Peter (2003: 序).

③ 斯蒂芬·塞维罗(2010: 201-204)。

的是在一种法国唯物主义的视野之下，侧重于对其思维实体的批判。但当代法国马克思主义却在有意避开了所谓唯物主义与唯心主义的分裂主题之后，将关注的视角侧重于主体性的存在问题的讨论。而对于以强调实践活动为特征的马克思哲学来说，无论是对主体的凸显，还是对主体的消解，似乎都没有能够切中问题的要害，因为主体与客体的对立早在马克思对旧有唯物主义与唯心主义的批判中就已经随之瓦解了，取而代之的是一种实践哲学的确立。现实的人及其生活只有在实践活动的意义上才获得存在的敞开。这是马克思彻底走出我思之起点的一种途径。

萨特虽然发现了作为社会现实的“前反思的自我”，阿尔都塞虽然强调了“过程”的科学性，但就其在不知不觉中对于“我思”的回归而言，却是法国哲学给予他们的痼疾。这一痼疾在不同的法国思想家那里或隐或显地存在着，从而总是让法国的马克思主义难以逃离海德格尔所批判的形而上学的樊篱。这一点在阿兰·巴迪欧的事件主体的构造中，显现得更为隐蔽，却也最为强烈。事件主体就其表象上看具有了更多的实践色彩。事件作为一种突发性活动，作为一个连续历史的断裂点，不仅设定了主体，还解释了存在之真理。由此完成了一个“事件、主体与真理”的统一性展开：一个强调突发性事件的哲学理论最终却趋向于建构一种多元主义的数学化本体论。这一倾向让我们对于巴迪欧的定位变得异常困难。他似乎在用一套结构主义与后结构主义的话语讲述一段古典哲学的陈年往事。事件所具有的实践性不仅没有从根本上跨越马克思试图跨越的主客体的分裂，同时更无法逃离最终形而上学的归宿。在这一逻辑之下，巴迪欧的问题注定要回到建构本体论的道路上来，尽管这种本体论在数学集合论的方法指导下趋向于多元主义。

于是今日的马克思主义作为一种理论形态在法国的生存空间只能局限在一种对政治突发事件的期待之上，因为只有在这些事件中“我”才能出现，哪怕这个“我”非“思之我”，而是“做之我”。马克思主义在今天被巴迪欧凸显为一种在复杂情景(situation)中的“斗争形式”。然而问题在于，这种斗争形式的激进性毕竟是有限的。它很容易就被掩埋在法国此起彼伏的罢工浪潮之中，而这种罢工由于已经沦为当代法国生活中的一种惯常行为而几乎成为其生活的一部分。由此其中所包含的革命的激进性也注定在这种“惯常”当中丧失殆尽。那么巴迪欧作为激进左派的观点也注定只能变成一种理论上的激进派，实践上的保守派。这就是今日法国马克思主义的最终归宿。然而这种态度恰恰正是马克思的哲学试图批判的对象，因为批判的武器无法代替武器的批判。

中篇

传统西方马克思主义思想的嬗变过程

在这一部分中，我将选取卢卡奇、葛兰西与阿尔都塞所涉及的部分理论问题。在其中我们不仅能看到诸如异化、辩证法等理论问题的演变形态，同时更为重要的，我们将发现一种趋向：西方马克思主义者正在由纯粹的理论哲学的问题架构转变为面向现实的行动哲学的问题架构。

第五章

康德问题与卢卡奇

伴随着社会历史的现实变革，西方思想界对于马克思思想的理解和接纳虽然发生了一些不容忽视的变化，但从社会批判理论到今天的激进左派思潮，西方马克思主义思潮却始终占据着一个理论的位置。或许这一位置并非主流，但它的偏安一隅或许正是作为一种激进思潮所应有的、恰当的思想境遇。在我看来，无论是经典西方马克思主义还是当代西方马克思主义，其基本的内涵并没有发生质的变化。这一思潮总是带有一种面向资本主义社会的批判性以及富有颠覆性的激进维度。只是这种批判维度在今天不再呈现为单纯的经济批判（如第二国际以来的马克思主义者们）抑或单纯的文化批判（如早期的法兰克福学派），转而关注作为大写主体的人与社会的对抗性关系（如德勒兹的精神分裂分析与巴迪欧的主体理论）。

当然，我们不能认为这种转变是颠覆性的。早期西方马克思主义者的批判理论同样关注了人的主体性在资本逻辑下所遭受到的冲击。但由于这一关注大多基于异化理论的视角，因此其理论的重心最终都转移到了异化之扬弃，即一个理想化的乌

托邦的构建。这种理论的跨越虽然给当下社会许诺了一个光明的未来，但因为这种许诺不可避免的虚幻性而从根本上削弱了其批判的力度。在我看来，当下的西方马克思主义者之所以成为激进思潮的代表，正是因为他们放弃了对异化之扬弃的关注，转而投入到了异化理论所揭示的对抗性关系本身。拉克劳与墨菲曾经强调了社会的不可能性，以凸显社会对抗性关系的不可消除。[①] 这种对抗性关系在德勒兹、巴迪欧等人那里转变为对于"事件"概念的关注。[②] 事件作为意义的或者社会秩序的断裂，得以被构筑的基础在于一种社会存在的非同一性。换言之，社会意识与社会存在之间并不如同黑格尔的思辨哲学所构筑的那样，是一个依赖于否定性的中介就可以达成和解的统一体。相反，意识与存在之间的对抗性关系成为当下人的主体性得以凸显的一个必要条件。正如我们此前已经给予说明的那样，如果社会存在可以被社会意识完全地理解和把握，那么社会的发展就可以在黑格尔的"逻辑学"中得到完美的展现。理念可以在观念的层面展开现实本身。在其中，人不过成为社会现实展现的一个螺丝钉，他的行动的偶然性被强大的历史命运所左右，成为历史的理念完成自身的手段。现实是被规定了的，在其中没有任何主体性原则的凸显，颠覆现实的路径将不复存在。这是同一性哲学必然在政治上的保守主义归宿。如果我们能够理解这种同一性哲学与现实的共谋关系，那么我们就可以理解当代西方马克思主义凸显对抗性关系的意指所在。只有当现实不再是被规定了的时候，即意识不再能够对现实完全理解和把握的时候，人的能动性才有自己行动的空间，颠覆一个既有社会现实也才可以在主体的行动中成为可能。

今天的马克思主义者们于是形成了自己独特的问题域：首先，汲取马克思的阶级理论，凸显社会的对抗性关系，拉克劳与墨菲的霸权（Hegemony）研究具有代表性[③]；其次，为这种对抗性关系探寻非同一性的哲学根基，齐泽克对于黑格尔的绝对精神的康德化阐释颇有代表性[④]；再次，在非同一性哲学中重塑主体性哲学，保持理论的激进性维度，巴迪欧的哲学是这一倾向的典范[⑤]。

在此，显而易见地包含着两个关键词：其一，为断裂；其二，为主体。它们之间相互依赖，共同构筑了当代西方马克思主义的激进性的哲学向度。尽管当代西方马克思主义的理论是彻底而激进的，但追根溯源，它们与早期西方马克思主义并不

---

① Laclau，Mouffe（1985：4）.

② 关于事件的相关论述可参见 Gilles Deleuze（1969）、阿兰·巴迪欧（2014c）以及 Alain Badiou（1988）。

③ 参见 Laclau，Mouffe（1985）。

④ 参见 Slavoj Žižek（1993）。

⑤ 参见 Alain Badiou（1982）。

存在质的差异。当我们将视野回溯到有"西方马克思主义之父"之称的卢卡奇那里，我们会发现，当代激进左派思想的根甚至就埋在卢卡奇的《历史与阶级意识》中。今天当我们面对着略显光怪陆离的激进思潮，反观这一西方马克思思想的经典文献之时，却发现当代思潮不过是其中那些辉煌思想穿透历史所留下的余辉。

一、物自体问题与理性主义的瓦解——断裂的形成

《物化和无产阶级意识》是收录在《历史与阶级意识》中的一篇长文。它无论从篇幅上说，还是就其所要表达的思想深度而言，在本书中都占据着绝对的优势。在此，我们将尽力勾勒其中有关"资本主义二律背反"的基本思想，因为在我看来，正是在这一部分中包含着诞生当代西方马克思主义问题域的所有理论资源及其推演过程。

卢卡奇在提出"物化"问题之后讨论"资产阶级二律背反"。遵循着他意图将哲学与社会现实紧密相连的思想理路，"对我们来说，重要的并不是勾画近代哲学的历史，即使是最简略的勾画。重要的倒是要揭示这种哲学的基本问题和存在基础之间的关系"[①]。这里的存在是社会现实的历史境遇。如果说物化是资本主义时代的社会现实，那么从康德以来的德国古典哲学就是这一物化现实在思想领域的典型表现。作为坚定的马克思主义者，卢卡奇坚持认为思想也是有阶级性的，由此德国古典哲学内在的二律背反就转变为资产阶级的二律背反。哲学与现实的这种无中介的跨越，我们在当代西方马克思主义的思想展开过程中并不少见。例如巴迪欧借助于集合论，德勒兹借助于黎曼空间来构筑现实革命的可能性空间。[②]

回到本书当中，我们该如何理解资产阶级二律背反的基本含义，注定是这一节最为关键的问题，同时，也正是在这一论述中，卢卡奇为西方马克思主义设定了基本的问题域。

卢卡奇是这样来表述资产阶级二律背反的："德国古典哲学的伟大、矛盾和悲剧正在于，它不再——像斯宾诺莎那样——把每一个既定的事实当作不存在的东西，并让它们消失在由知性创造的理性形式的宏伟建筑后面，而是相反，它把握住了概念的既定内容的非理性特征，牢牢地抓住这种特征，超越和克服这种证明，力

---

① 卢卡奇（1999：182）。

② 参见阿兰·巴迪欧（2014c）中关于差异化的相关论述，以及德勒兹，加塔利（2010）。

求建立体系。”[①]“但同时对一个普遍的体系的可能性的条件的反思,也就是体系问题的有意识的提出,又说明了这样提出的要求的不可能性,即是不可能实现的。”[②]换言之,德国古典哲学的思想悖论就在于:一方面物化的社会现实要求社会现实中的一切事物都要接受分析和理性的考量,从而进入理性的认知系统当中,成为可以被理性认识、归纳的对象;但另一方面,德国古典哲学却清醒地发现了“感性内容的存在和存在方式(das Dasein und das Sosein),则仍旧是一种完全不可溶化的既定事实”[③]。它的“既定性”使其从根本上恰恰拒斥理性的认知和归纳。这种思想的悖论在卢卡奇看来是物化现实必然在思想中的一种体现。对于这一时期的卢卡奇来说,物化(reification)是他对现代社会存在样态的一个基本描述。这一现实所表达的是一种以计算和量化为特质的形式化倾向。这一带有浓重的马克斯·韦伯式的分析模式左右着卢卡奇思考德国古典哲学的理论路径,即从一种形式与内容的不兼容性为入手点,揭示了德国古典哲学在理性认知上的无力。这种无力特别集中地表现在康德思想当中,对于卢卡奇来说,康德的伟大正在他没有“掩盖问题的不可解决,而是坦率地、不折不扣地突出了问题的不可解决”[④]。而这一倾向集中表现在了康德对于物自体问题的提出。在卢卡奇的分析语境中,物自体的设定所昭示的正是感性世界的既定性,它能否溶化到理性当中来,康德保持着谨慎的态度。当康德为理性划界的时候,物自体的存在成为理性的界限,这种界限,在康德看来保证了理性认知的确定性,但在卢卡奇看来,却是近代理性主义的非理性倾向的表达,因为物自体的存在使得认知、把握感性世界成为一个不能确定的事物。卢卡奇将这样一种无力认知社会现实的近代理性主义等同于一种非理性的倾向。这一理论旨归在很长的一段时间内支配着卢卡奇对于马克思与德国古典哲学的对比、分析和批判。

在某种意义上说,康德对于卢卡奇的思想建构具有决定性的影响。从以上的分析中,我们可以看到这种影响的两个方面。其一,卢卡奇的理性主义与非理性主义的二元对立式的批判方式源自于新康德主义者,诸如李凯尔特与拉斯科等人的影响。从这一意义上说,尽管卢卡奇的思想中充满了黑格尔的色彩,但就其研究方法而言却始终是康德主义的。他将马克思与非马克思主义(包括德国古典哲学、现象学与存在主义等)做了严格的区分,并坚持这种二元论的思维方式,将其运用到

---

① 卢卡奇(1999:189)。
② 卢卡奇(1999:188)。
③ 卢卡奇(1999:187)。
④ 卢卡奇(1999:212)。

对思想史的分析和理解当中。[①] 其二，康德的物自体问题构成了卢卡奇发现资本主义二律背反的切入点。更进一步说，物自体的不可知性所昭示的是形式与内容之间的断裂。哲学始终试图回答思维与存在之间的同一性问题，只是在前康德时期，哲学总是诉诸神的存在来保障这种同一性。以康德为代表的近代理性主义将这种同一性第一次试图安置在人自身的理性之中，谨慎的康德却为理性走向神坛的道路设下了一个障碍：物自体。物自体让康德保持着清醒的认知：毕竟口袋中的一百块钱并不等于头脑中的一百块钱。思维与存在、观念与现实之间的距离，在康德看来是无法跨越的。对这一断裂的凸显，在卢卡奇这里被视为德国古典哲学的悖论，他试图用无产阶级的立场来弥合这一断裂，解决这物自体的问题。因为无产阶级是在历史中生成，同时还能够创造历史的统一体，因此它是客体-主体同一性的现实化身，是整体性原则的体现。而在当代西方马克思主义，这种同一性被对抗性社会存在所替代了。正如我们已经指出的那样，这一转变代表了当代西方马克思主义的思想转向。

在此，我们需要强调的不是卢卡奇与当代西方马克思主义之间的差异性，而是相似性。换言之，尽管卢卡奇将物自体问题带来的断裂性视为一个有待解决的问题，但一方面，他通过详尽的理论阐发不断地深化这一断裂在各个层面上的表现，将社会现实与试图把握现实的理性放在两个世界之中，从而凸显了断裂的现实性与重要性；另一方面，对于这一断裂的弥合，卢卡奇虽然在《历史与阶级意识》中提出了一种解决方案，即无产阶级的阶级立场，但这一答案显然不能令人满意。就卢卡奇本人而言，在该书 1967 年版序言当中，他已经质疑了无产阶级作为弥合断裂的同一性的合法性。其一，无产阶级是否能够担当这个使命，是需要质疑的。“这里的同一的主体-客体是不是比纯粹形而上学的构造更真实呢？真正同一的主体-客体能为自我认识(无论怎样充分，怎样真正基于对社会的全面认识，也就是无论怎样完美)所创造吗？只要我们精确地提出问题，便会看出，对此必须作出否定的回答。”[②]其二，将无产阶级视为同一性的化身，这种做法是对思辨理论的回归。“将无产阶级看作真正人类历史的同一的主体-客体并不是一种克服唯心主义体系的唯物主义实现，而是一种想比黑格尔更加黑格尔的尝试，是大胆地凌驾于一切现实之上，在客观上试图超越大师本身。”[③]晚年卢卡奇的这个自我批评，在我看来是富有理论意义的。因为它切中了“无产阶级立场”这一理论设定的要害所在：不仅无产阶级无法担当同一性的化身，任何有限性的存在都不能担当，一旦思想试图构

① 汤姆·洛克摩尔(2014)。
②③ 卢卡奇(1999：18)。

建这种同一性，那么它只能是以不同的方式回归神学，前康德的思想是如此，黑格尔的哲学亦是如此。因此卢卡奇在批判了无产阶级这一设定的问题之后并没有提出任何其他的替代，并将话题转向了关于“异化”问题（这是晚期卢卡奇讨论的一个核心主题之一）的探讨，在我看来，这是以一种非直接的方式宣称了同一性的不可能。异化，就其所包含的对抗性内涵而言，本身正是断裂观念的另一种表达方式。由此可见，卢卡奇对于资本主义二律背反的考察所开启的论域，其重心在于被物自体问题所撕开的断裂，而非同一性。就这一点而言，今天的西方马克思主义者们都不过是以不同的方式重复了卢卡奇的这一核心观念而已。

二、三种自然的区分——主体的分裂及其重塑的可能性

如果卢卡奇将对物自体的论证仅仅驻足于纯粹理性的认知能力，那么他建基于此基础上的关于德国古典哲学的二律背反就显得过于武断。毕竟康德并不代表古典哲学的全部，德国哲学家亨利希甚至还将康德与费希特以及黑格尔之间视为平行关系，而非继承关系。[①] 似乎是为了让其论证更为丰满，卢卡奇在随后的篇幅中谈到了费希特。费希特的引入在卢卡奇的文本中发挥着两种作用：其一，推动卢卡奇提出一个重塑主体性的要求；其二，他将二律背反从认识论中的主观与客观的断裂引申到了作为认知主体自身的分裂，从而深化了断裂的主题。这两个作用之间是相辅相成的关系。

费希特是康德的继承者，他的意图是试图以实践理性为切入点将康德的三个批判进行整合，从而完成某种体系性的建构。要构建体系，需要一个理论的基石。费希特准确地把握到了康德思想的核心：既然我们只能获知我们所构建的知识，那么全部知识论的基础将是“自我”（Ichheit）。作为主体的自我，不是一个简单的形式，如同康德那里所认为的那样，仅仅是一个功能性的“自我”的设定，它是可以进行设定的，它自身包含着被设定的内容。卢卡奇在此高度赞扬了费希特所意图实现的这种同一性：“和独断主义地接受——与主体异在的——纯粹既定的现实的做法相反，就形成了这样的要求：从同一的主体-客体出发，把每一种既定性把握为同一的主体-客体的产物，把每一个两重性把握为从这种原初统一中派生出来的特殊情况。”[②]这种同一的主体-客体在费希特这里表现为作为本原活动（Tathandlung）的自我。卢卡奇对这一点特别关注，指出了这一活动在克服康德的物自体问题上

---

① 参见亨利希（2013）第一讲，导论部分。

② 卢卡奇（1999：197）。

可能有的贡献。卢卡奇转引了费希特的原文指出："这种纯粹的活动是不以客体为前提的，而是创造了客体本身。"这一点对于哲学很重要，原因在于它提出了一个与从事实出发不同的出发点。"如果哲学从事实出发，它就把自己置于存在和有限的世界，它就难于找出一条从这个世界通向无限和超感性的道路；如果它是从行为(即我所谓的活动——笔者注)出发，它就正好站在把这两个世界联结起来的，由此出发可以一眼通观这两个世界的那一点上。"[①]卢卡奇在此找到了他克服资产阶级二律背反的路径，探寻某种能够使主体与客体同一的主体性。这一点尽管在其后思想中遭到卢卡奇的自我批判，却统治了卢卡奇思想相当长的一段时间。在此，我们需要关注这种主体性的提出，因为它构筑了当下西方马克思主义问题域的另一个维度，即作为一种主体性的主体问题。即便如拉克劳与墨菲等人彻底地批判了无产阶级作为这个主体之化身的基本观点，但也留下了这个主体的空位。这个空位，可以被任何阶级或者阶层所填补，但无法取消它的存在。并且这一主体空位在很大程度上是马克思思想固有激进性在今天的表现方式。

但另一方面，卢卡奇却又极为深刻地发现，费希特意义上作为活动的主体性的设定只是深化了资产阶级的二律背反。因为遵循着康德的基本思路，活动的主体只能是道德行为中的主体，因此这里的实践并非是马克思意义上的实践，它仍然局限于人的内心世界。于是，"在自己创造的，但纯粹是转向内心的形式(康德的道德律令)和与知性、感性异在的现实、既定性，以及经验之间的不可逾越的两重性，对行为个体的道德意识来说，要比对认识的直观主体来说，表现得更为清楚"[②]。换言之，康德的物自体问题在实践理性领域当中不是被解决了，而是进一步凸显出来了。由此蕴含着这样一个结论：费希特建基于实践理性的行动哲学依然未能解决这一二律背反。并且卢卡奇进一步指出，由于费希特将客观的、感性的世界转变为自我的设定("自我"设定"非我")，就将在康德思想中的现象与本质、必然与自由的分裂带入到主体内部，于是，"连主体也被分裂为现象和本体，而自由和必然的未被解决的、不可解决的、因此永恒化了的分裂进入到了主体最内在的结构之中"[③]。

拥有着深厚的德国古典哲学的功底，卢卡奇准确地把握到了费希特思想自身的内在矛盾。费希特的自我理论中包含着一个如上帝般创世的无限自我，同时还包括一个被无限自我所限定的有限自我。对此，黑格尔曾经有过明确的批判："费希特说，自我是无限的，是能思维的，但却发现自己与一个非我相联系。这是一个

---

① 转引自卢卡奇(1999：197)。
② 卢卡奇(1999：198)。
③ 卢卡奇(1999：199)。

矛盾。”[1]虽然卢卡奇与黑格尔都洞见到费希特思想中分裂的主体，但两者却走出了两条不同的道路：在黑格尔那里，这种主体内在的矛盾导致了某种对恶的无限性的批判，并激发了后者跨越有限与无限之间的界限，以近乎泛神论的方式重构了一种绝对的无限性——绝对精神。在某种意义上说，黑格尔的思想中包含着某种僭越。因此他最后所实现的同一性，在其最为完美的形态上不过是一种概念的神话体系。尽管他对于概念的内涵有自己的界定，但无论概念自身如何包含着时间性和过程性，它的思辨性内涵都没有被去除。这表现在他试图脱离社会现实（现象）去构建一个概念体系（《逻辑学》），并将概念的演绎视为社会发展的真理维度。

而在卢卡奇这里，他固有的现实视角促使其将理论的洞见瞬间带入对现实的批判。于是近代社会状态再次成为这种分裂主体得以产生的根源所在。卢卡奇这样概括这个社会状况：“人们在其中一方面日益打碎了、摆脱了、扔掉了纯‘自然的’、非理性的和实际存在的桎梏；但另一方面，又同时在这种自己建立的、‘自己创造的’现实中，建立了一个包围自己的第二自然，并且以同样无情的规律性和他们相对立，就像从前非理性的自然力量（正确些说：用这种形式表现出来的社会关系）所做的那样。”[2]

这里的第一自然，作为一种非理性的存在，即不能被理性所把握的既定性是科学所面对的那个物理的自然。它在康德那里作为物自体，在费希特那里作为“非我”，始终作为与主体相对的客体世界存在着；它们的存在方式正在被科学所改变。与此同时，由于对自我建构的强调，产生了第二个自然，它是人的实践的产物，但一旦形成，就具有了脱离了人的客观性，它在费希特思想中作为自身受到限定的自我获得了理论的表达。在现实中，卢卡奇将其意指为人所构筑的社会关系。

费希特的知识学（Wisenschaftslehre）在此拥有了一个社会现实的基础。我们可以质疑这种勾连的合法性。例如从康德到费希特的哲学从根本上是对人的认知能力的关照，虽然在经过费希特之后，这种知识学有向作为整体的科学转变的倾向，从而人的社会性与历史性正在进入到其认识论的研究当中，但无论如何，人的现实生存都不是其纯粹哲学理论关注的要点。无论是对康德来说，还是对费希特来说，自我都是一个纯粹的理论预设，不能在瞬间变成一个有血有肉的人的存在。从这一意义上说，近代社会状况中的两重自然的存在，特别是作为第二重自然的社会关系，对于形成两者的知识学理论都不是最为关键的。但哲学的创造性或许正在于这种不可联结的联结之中，卢卡奇在将物自体问题拓展到内在主体的分裂，并

---

① 黑格尔（1978：360）。
② 卢卡奇（1999：204）。

将这种分裂主体与近代社会现状勾连起来之时，其目的在于揭示出在这样的理论与现实境遇之下，人如何由一个行动者变成了旁观者，人的主体性的这种沦陷恰恰反衬出其所试图构建的新的主体性的必要性和可能性。

人的创造物（社会关系）也变成一种自然，意味着社会现实也试图被合理化，也即意味着"它的每一个现象越是能更多地被织进这些规律体系和被把握，这样一种预测的可能性也就越大。但是另一方面，同样清楚的是，现实和'行为'主体的态度越是接近这种类型，主体也就越发变为只是对被认识的规律提供的机遇加以接受的机体。他的'行为'也就更局限在采取这样一种立场，以使这些规律根据他的意思，按照他的利益（自动地、不受他的干预地）产生作用。主体的态度——从哲学的意义上来看——将变成纯直观的"[①]。当形式的合理化的倾向拓展到人的创造物的时候，人的创造物拥有了一种既定性，相应地，人的能动性只能被弱化为一种"被限定的自我"，它只有顺应这样一种如自然一般的创造物的规定，并在其中规定自身。如果我们按照卢卡奇的分析方式，将现实与理论做一一对应的话，那么此时的主体已经变成了黑格尔历史理性之下的主体。这是扬弃费希特的恶的无限性之后，黑格尔所能实现的能动性，即一种历史理性规范下的人的能动性，他的任何恣意妄为最终不过是证明了"理性的狡计"。在这一意义上，人永远只能是一个社会现实的旁观者，而非创造者。

卢卡奇不会满意这样的结果。对主体性的构造最终却导致了主体性的丧失，他需要构筑一个不能被历史理性吞没，能够始终保持自身创造性，同时又非仅仅是一个被理论设定的现实主体。由此，卢卡奇的康德主义倾向再次显露出来。他在探索主体构造的时候将理论的研究拓展到了席勒。席勒的美学理论让卢卡奇提出了"第三种自然概念"。在这一自然概念中，"克服物化的存在造成的问题的价值性质和倾向表现得十分清楚。这时自然就意味着真正的人的存在，意味着人的真正的、摆脱了社会的错误的令人机械化的形式的本质：人作为自身完美的总体，他内在地克服了或正在克服着理论和实践、理性和感性、形式和内容的分裂"[②]。当卢卡奇提出这样一种美学救赎可能性的时候，鉴于他曾经在艺术理论研究中的卓越贡献，我们有理由相信他会在某种意义上止步于此。然而卢卡奇的理论推进是出人意料的。

卢卡奇在对席勒美学给出了较高评价的同时，也清醒地认识到这种将世界美学化的倾向意味着回避真正的问题。因为在这一过程中，"主体重又变为纯直观

---

① 卢卡奇（1999：206）。
② 卢卡奇（1999：215）。

的，并把‘行为’一笔勾销”[①]。换言之，审美化的归宿将成为消弭主体性的另一种方式。这一批判无疑具有前瞻性。在整个法兰克福学派活跃的年代，无论是阿多诺还是马尔库塞，在物化理论的影响下所展开的社会批判理论，都曾将异化之扬弃的乌托邦诉诸艺术与审美。这或许是康德哲学给予社会批判理论的又一深远影响，但对于这一艺术化倾向的批判，社会批判理论自身却是无批判的。它所带来的现实后果早已被这一时期的卢卡奇清醒地认识到。因此，当代西方马克思主义在扬弃了法兰克福学派的异化批判之后，重新转向了对主体理论的讨论，这绝非偶然。

“艺术具有雅努斯的两副面孔。”[②]艺术对于卢卡奇来说或许在某种意义上可以成就一个完整的人的存在方式，但并不能解决一个富有创造性的，作为创造者的主体如何诞生的问题。卢卡奇将其指认为哲学的任务。

三、主体性问题的形成及其与断裂性问题域的关系

当我们将理论的推演延伸到卢卡奇的主体建构的时候，卢卡奇关于资本主义二律背反的讨论已经结束了。当我们回望这一部分的时候，这一晦涩、丰富，同时又引发诸多学者的理论兴趣的一部分其实不过是卢卡奇达到其特有的主体理论建构的一个理论中介。在此，卢卡奇通过对物化现实的描述以及从康德到费希特、黑格尔的理论分析，试图说明物化现实与资本主义理论之间是共谋的关系，因此资本主义思想无法解决自己已经洞察到了的理论困境，因为这一困境的根扎在社会现实当中。而社会现实，作为第二种自然，对于资本主义思想来说总是非理性的，是物自体，因为他们没有找到能够触及这一社会现实，同时又没有被这一现实所吞没的认知主体。

构建这一认知主体，对于卢卡奇来说是至关重要的，他看到了德国古典哲学在探索的道路上找到的诸多有效的方式，比如辩证法。这是康德哲学中的断裂性，在其被推到极点的时候就是辩证法诞生之处。辩证法是超越片面性，走向整体性的有效方式。正如我们已经反复指出的那样：当康德清楚地指认了物自体的不可知的时候，他已经以否定的方式僭越了认知的界限，将片面性推向了整体性。因此，黑格尔不无惋惜地指出：康德“曾经揭示了最高的对立，并且说出了这些对立的解除。……同样，当他已经到了快要超出片面性的瞬间，而他却说，我们必须停留在

① 卢卡奇(1999：219)。
② 卢卡奇(1999：220)。

片面性里面”[1]。黑格尔没有让这一遗憾延续，他通过将否定性的中介引入到思维当中，构建了一个富有整体性，或者在卢卡奇的语境中被称为总体性的观念。卢卡奇确认了辩证法的重要性：“因此，起源、认识创造者的创造，自在之物的非理性的分解，被埋葬的人的复活等等，现在都具体地集中在辩证法的问题上。”[2]

辩证法的力量对于卢卡奇来说究竟在哪里？这是构建主体性的最后一道理论门槛。卢卡奇通过回顾辩证法的历史说明了对于那些与物化共谋的思想家来说，对于那些试图将一切都纳入到合理性的视野中才能加以分析的思想来说，辩证法的可怕就在于它揭示了一种“实际内容的生成（Werden），即历史的问题，对于这种思维来说，只能通过一种力求公平对待一切可预见的可能性的规律体系来加以把握”[3]。生成，对于这些思想来说仍然是物自体，是他们思想的界限。但对于真正试图突破这一界限的思想及其建构者来说，不断生成的内容是其认识得以可能的方式。

首先，超越片面性的认知，从而彻底消解物自体的方式是诉诸一种具体的总体性。这种历史的总体性在历史中生成，认识因此也必须消除事物及其概念的独立性，[4]在历史的生成中去把握事物，在此，那个不可知物（Ding）就变成了黑格尔所谓的事情（Sache）。

其次，卢卡奇的主体就在这种对具体的总体性的认知中产生了。“只有当主体（意识、思维）同时既是辩证过程的创造者又是产物；只有当主体因此在一个由它自己创造的、它本身就是其意识形式的世界中运动，而且这个世界同时以完全客观的形式把自己强加给它的时候，辩证法的问题及随之而来的主体和客体、思维和存在、自由和必然等等对立的扬弃的问题才可以被看作是解决了。”[5]这种主体既是历史的产物，同时又是历史的创造者。但这个扬弃了主体与客体，从而实现了具体的同一的主体（或主体性）显然带有浓重的黑格尔的色彩。黑格尔的世界精神是这样一种辩证主体的思辨形态。因此当卢卡奇提出这样一种主体性原则的时候，他需要将自己与黑格尔的世界精神做一个区分。

我们在此无须重复卢卡奇在这一部分中对黑格尔所构筑的概念神学展开的批判。[6] 我们只需指出最富有启发性的两点：其一，黑格尔的思辨主体使得同一的主

---

① 黑格尔（1978：336）。
② 卢卡奇（1999：222）。
③ 卢卡奇（1999：225）。
④ 卢卡奇（1999：226-227）。
⑤ 卢卡奇（1999：223-224）。
⑥ 卢卡奇（1999：229-231）。

体-客体性不在历史之中了，它被迫超越历史，在历史的彼岸，理性通过理性的狡计最终将自己重新塑造为一种神学体系。辩证法的生命力也就此终结。这种思辨主体也相应地失去了它的具体性和总体性。其二，精神的抑或观念的造物主“在这儿只是表面上创造了历史。古典哲学本来要在思想上打碎形式理性主义的（资产阶级的、物化的）思想的局限性，并因而在思想上重建被物化消灭了的人，但在这种表面现象中，它的全部尝试都化为乌有。思维重又落入主体和客体的直观二元论的窠臼之中”[①]。卢卡奇的这一指认具有深刻的片面性。一方面，他对于世界精神的理解仅仅驻足于其最终的完成形态上，忽视了其从现象学到逻辑学推演中内在包含着的具体的丰富性，同时他更以一种认识论的视角来审视那早已不再关注认识论问题的黑格尔思想。然而，另一方面，在其凸显了黑格尔哲学的思辨性，并让其重新回归康德问题的时候，卢卡奇却又的确触碰到了德国古典哲学发展中一个困境：只要仍然驻足于抑或最终归结为一个纯粹理论的或者思辨的问题，那么康德问题就总是会不断地返回到理论中来，它是纯粹理论的一个困境，表现为理论面对现实的无力。

马克思的思想核心不是解释世界，而是改变世界。从这一意义上说，他要从根本上解决这一理论困境，只能选择拒斥哲学。但拒斥哲学并非等于其自身不再是一种哲学。卢卡奇思想的魅力正在于此，他的理论向我们表明了如何以一种哲学方式来解决哲学自身的困境。马克思是这种独特哲学的典型代表。但用哲学来表达一个活生生的现实是困难的，卢卡奇通过一个富有哲学内涵的主体性原则作为中介来解决这一困境。与黑格尔的思辨主体比较来看，这一具体的主体总是在历史之中，而非历史之外的，因此它永远要充当历史的创造者与历史的产物。它的历史性要求这一主体必然具有一定的阶级性与时代性，卢卡奇在那个时代将其直接等同于无产阶级。

这种等同的直接性甚至带有着一点武断的色彩，因此晚年的卢卡奇才对这一指认进行了批判。但当我们将问题的论述推进到结论的时候，我们会发现，结论对于一个思想来说往往是最不重要的一部分。卢卡奇的思想最富有影响力的部分恰恰不是他所构筑的具体的主体——无产阶级，其中对于后世更富有影响的，我将其概括为两个问题域的敞开：哲学的断裂性困境与主体性原则的构筑。

正如我们在本篇的开篇所指出的那样，这两个问题域成为当代西方马克思主义者们热衷讨论的话题，但在此我们需要强调的是：尽管当代西方马克思主义者近乎完全地接纳了这两个基本问题，但对于这两个问题域之间的关系，他们的看法

---

① 卢卡奇（1999：231）。

却与卢卡奇完全不同。对于前者来说，哲学的断裂性，即思维对于存在的不可知性，是主体性得以产生的条件。因此，如何保持这种理论上的断裂成为保持现实中的激进性维度的一个关键问题。当代的德勒兹与巴迪欧都以拯救哲学甚至形而上学为己任，但他们所构筑的哲学却被“生成”“解域”“事件”等富有颠覆性与破坏性的话语所占据，因此他们对哲学的拯救与马克思对哲学的拒斥并不矛盾，因为他们所拯救的哲学从来都不是马克思所拒斥的哲学，相反他们的哲学恰恰为马克思思想的激进性提供了新时代的理论保障。因此断裂问题与主体性问题应在一种相辅相成的意义上来加以理解。

而对于卢卡奇来说，主体性却是对断裂性的弥合。对主体性的探寻就是恢复被断裂所割裂开的整体性。它们严格说来是一个问题的两个方面：如果说断裂是问题的表现，那么主体性的探寻就是对问题的解答。两者没有互相支撑的关系。这是卢卡奇，同时也是整个早期西方马克思主义与当代西方马克思主义在思想理论上的差异。在我看来，这一差异产生的原因，或可归结为这样一种可能：当代西方马克思主义是在拒斥乌托邦的后-哲学语境中展开的。失去的理想性目标（诸如关于共产主义的具体规定）让当下的西方马克思主义者将不再关注问题的解决，转而关注如何保持问题的存在，因为问题的存在会让一个已经陷入了“完美罪行”的资本主义社会透露出其被颠覆的可能性空间。这一点对于青年时代的卢卡奇来说是无法理解的。但无疑也正是这一点再次证明了卢卡奇分析路径的优越：哲学与其诞生的社会现实之间的确有着无法剥离的密切关联。

当代西方马克思主义以激进性的面貌活跃于思想舞台之上。他们一方面用抽象的理论保留了哲学的纯粹样态，一方面则又以积极介入的方式参与到社会变革当中，但这一双重身份却从根本上破坏了其理论真正的激进性。他们着力于抽象的哲学问题的讨论（诸如同一性的断裂与主体问题），虽然拯救了哲学，却使其理论缺乏现实性。哲学的改造并非同时意味着现实的改变。思辨理论的重构只能使其激进性更多地表现为一种姿态。他们正在用激进姿态来获得自身哲学的合法性，从而使得理论再次成为解释世界的一种方式。这是对马克思思想根本特性的一种否弃。

第六章

从寓言式批判到意象辩证法

——本雅明的拜物教思想研究

本雅明进入我们的视野仍然要以拜物教为切入点。正如我们此前已经指出的那样，马克思的商品拜物教作为一种社会批判理论包含着双重内涵：解蔽与呈现。而与之相应，这一问题域在西方马克思主义思想演进中所对应的也有两个阶段：早期的卢卡奇所关注的物化问题重在揭示作为资本主义假象的社会现实（解蔽）；以及本雅明所倡导的呈现当下资本主义社会现实，从而实现其自我翻转的“意象辩证法”。这种独特的解读方式使得本雅明虽身处法兰克福学派（这些思想家更倾向于追随卢卡奇的物化批判方式）的包围，承受着不得不承受的“思想胁迫”，却仍然可以游离在整个20世纪40年代西方马克思主义主流之外。本雅明在这一意义上说，来得过早了。他的思想幽灵在阿多诺的极力召唤下才显现出其真正的魅力。

一、揭露假象抑或驻足表象——本雅明的真理观

要理解本雅明围绕“指认意象”而构建的拜物教思想，我们需要首先理解其特殊的哲学观念。这一哲学观念的出发点，在本雅明那里，包含了对整个传统哲学的批判。

传统哲学带有着本质主义的色彩。所有流动的“表象”都成为遮蔽固定不变的“本质”的“假象”，而把握这种固定不变的本质之哲学所采取的方法带有着一种解蔽即启蒙的意味。这正是本雅明所要批判和超越的哲学倾向。这种批判和超越，在本雅明的时代仍然不得不采用传统哲学中的诸多概念，比如真理、现象与理念等。这使得本雅明的哲学批判对于传统哲学的颠覆变得晦暗不明，如果我们仍然沉浸在传统哲学的逻辑中，那么本雅明的哲学就是不可理解的。

本雅明的哲学是这样开始的：他同样以探讨“真理”为哲学之根本，并用理念来表达真理的内涵。他用以确立自身哲学的起点是柏拉图的《会饮篇》。只是在他对《会饮篇》的讨论中，他所精心酿造的新酒已经被装在这个旧瓶之中。

柏拉图在《会饮篇》中将美与真理的等同，为本雅明开启了一个很好的切入点。在理念哲学的普照下，我们一般会倾向于将这个美与真理的关联解读为美等同于理念，理念是超验的存在，在柏拉图的意义上，现实只能分有理念，或者仅仅是理念的一种表征。但对于本雅明来说，同样的表述却不能这样去理解。真理之美并不在于其自身(作为理念的完成状态而具有的本质之美)，而在于寻求真理的人。这种解释视角的转变是根本的。它从关注于超验理念的完成，转向了表征理念的客观世界。这个世界在整个传统哲学中都是流变不居，因而是不值得关注的。但当本雅明将所有讨论的重心转向了这些“分有”理念的表象的时候，他自然发现了真理的这样一种存在状态：

> 由于外部表象的缘故，美总是逃逸的：在理智面前惶恐，在爱者面前胆怯。而只有后者才能目睹这样一个事实，即真理不是颠覆秘密的一个揭露过程，而是公正对待秘密的一种启示。[①]

在我看来，这段话对于我们理解支配本雅明思想的基本主线，从而理解本雅明所特有的以“意象”为对象的拜物教理论有着至关重要的意义。真理，并不是一个

---

① 本雅明(2001：5)。

揭露过程，这是本雅明对传统哲学中启蒙精神的一种批判，或者说真理并不是一个有待解蔽的过程，而是相反，它是直面这种遮蔽（在真理的意义上，这种遮蔽就是表象，就是社会现实的直接呈现），并在这种遮蔽中获得启示。所谓启示，与本雅明的寓言理论相关，它总是以迂回的方式构成对意义的一种言说。这种言说带有着不可言说的色彩。因此，启示或寓言都可以打破表象与真理（本质），符号与意义之间的一一对应。而这种一一对应，却正是传统哲学家们孜孜以求的哲学。本雅明对此给予了清晰的指认：

> 伟大的哲学都依据理念秩序看待世界。但是，赖以如此看待世界的概念框架就大部分来说早已变得脆弱了。然而，诸如柏拉图的理念论、莱布尼茨的单子论或黑格尔的辩证法等哲学体系，作为描述世界的种种尝试仍然是有用的。所有这些尝试的一个特点在于它们仍然保有其意义，实际上，甚至在应用于理念的世界而非经验现实之时，它们往往更充分地揭示了意义。这些思想体系正是作为对理念世界的描述而产生的。各个思想家越是努力集中概括现实的形象，他们就越能够发展一个概念秩序，对后来的阐释者，这个概念秩序将被看作对理念世界的原始描述，这也是其真正的意图。①

显然，这段对传统哲学的描写，其试图表达的理论核心其实只有一点：传统哲学家以概念体系为理解世界的方式，因此无论在其对理念（即真理）世界的探讨中，还是对经验世界（表象世界，或社会现实的直接呈现）的探讨中，用概念所表达的都是一种意义的“揭露”，即对世界内在理念秩序的揭露。而在这种揭露中，世界注定要预设的是表象与真理、符号与意义的二元对立。传统哲学最终的完成不过就是用概念的方式来重新实现这些二元对立的统一。

在本雅明的哲学中概念式的表达方式代表了传统哲学的基本路径，概念在给我们清晰的认识的同时，也趋于将整体分解，并永远假定外在的表象为“假象”。这是本雅明没有明确指出，却在论述中如是展开的一种思维方式。而与之对立的，则是由现象与理念共同构筑的真理世界。在本雅明的观念中，“现象通过其存在、其共性和其差异决定着概念的范围和内容，这些概念同时包含着现象”②。所谓现象的共性和差异性就是现象的一种抽象，因此概念就是现象的抽象。而理念则不同，

---

① 本雅明（2001：5）。
② 本雅明（2001：7）。

“理念是永恒的星座，根据在这个星座中作为各个点的诸因素，可以对现象进行细部划分，同时恢复其原样”[①]。星座是由多个星星构成的一个整体，每个具体的星星就是现象本身，星星之于星座，恰恰是以其独特的、不可被抹杀的状态诠释了星座本身。这一类比为我们展现了在传统哲学的框架中不可被理解的理念：理念作为一个整体的存在，不是对现象的抽象，它保有着现象的特殊性，正是这些特殊性的整体诠释了理念。因此“理念最好应解释为语境的表征”[②]。“语境”的提出所试图表达的就是这种并不抹杀特殊性的整体性。而“真理是由理念所构成的无意图的存在状态。因此，接近真理的正确方式不是通过意图和知识，而是完全沉浸融汇其中”[③]。意图和知识是传统形而上学及其附带的科学思维所具有的或者追求的东西。正是意图的存在让“知识”成为对现象的“正确”理解：现象作为假象一定要被“揭示”。真理就在揭示的背后。而本雅明的真理则不同，它无意图，因此并没有对现象的“正确与否”的理解，它沉浸融合在理念当中，而理念又是特殊现象所构成的一个整体。由此，真理的显现注定不是知识论的。**它就沉浸于特殊现象的整体当中，而非被遮蔽在这些现象其后**。由此，我们或可理解本雅明的这样一个比喻：

> 真理即意图之死。实际上，萨依斯人戴面罩的肖像的故事讲的就是这个意思，揭开面罩对于任何想要据此了解真理的人都是致命的。导致这种情况发生的并不是实际意义中某种谜一样的残酷，而是真理本身的性质，在真理面前，甚至探究精神的最纯洁之火也将熄灭。[④]

本雅明的这种真理观向我们清楚地表明了他对于传统形而上学的批判态度。真理，如果不是现象背后的本质，那么用“揭开面罩”式的探求方式显然是无效的。而这种遮蔽-解蔽的模式却正是传统形而上学建立在二元分立的基础上必然的真理观。以揭露“假象”为己任的早期西方马克思主义拜物教研究不过是这种传统形而上学的另一种表现形式。本雅明的拜物教理论将破除这样一种遮蔽-解蔽的模式，他将驻足于不能揭开的“面罩”，即意象，来直接发现真理之谜。

---

① 本雅明(2001：7-8)。
②③ 本雅明(2001：8)。
④ 本雅明(2001：8-9)。

二、从象征到寓言——本雅明的社会批判方法

如果说本雅明的真理就沉浸在特殊现象的整体当中(如同一个星座),那么我们获取这种真理的方式该如何呢?对于本雅明来说,"不是从概念演绎的连续体进化而来,而产生于对理念世界的描述,要进行这种描述,有必要把每一个理念看作原始的。因为理念存在于不可简约的多元性之中"①。

本雅明的真理观使他在面对"特殊"与"普遍"抑或"具象"与"概念"之间的选择之时,总是倾向于选择"特殊"与"具象"。而正是这种选择,使得本雅明有了一种对于客观世界之表象不同的批判视角。换言之,对于本雅明来说,事物的"表象"较之"本质"更有力量。

由于本雅明的批判哲学展开的主要领域是文学批评,因此他为我们所提供的探寻这种表象之真理的手段是两种不同的文学表现手法:象征与寓言。在此需要指出的是这样两种文学表现手法,其重心都在"表象"之上,因为对于此刻的本雅明来说,所有试图"深入"(揭开)表象的方法都是非法的僭越。但本雅明并没有驻足于此,他进一步对象征与寓言做了区分。

从根本上说,象征与寓言之间的差异进一步凸显了本雅明意义上的传统形而上学与他所推崇的"意象辩证法"之间的差异。象征,在本雅明的语境中代表着一种表象与本质(理念)之间的统一性。表象不过是本质(理念)的一种化身。因此象征代表着一种古典主义的和谐,如同传统形而上学中的二元对立一般工整。因为这种和谐和工整,象征代表着一种连续的整体性。而对于本雅明来说,这种象征性在悲悼剧中则失去了基本的解释力。他所着力谈论的"寓言"成为分析其内涵的有效方法。原因在于悲悼剧产生的历史背景的变迁:在一个生机勃勃的世界里,艺术的表现手法可以是表征古典主义和谐的象征;而巴洛克时代的艺术家,面对着一个混乱不堪、残缺不全的社会,一个"废墟"的世界,用以表现这种颓败的艺术表现手法就不能是认同与和谐的象征,只能是寓言。

从 17 世纪到 19 世纪,整个欧洲大陆经历了资本主义的成长,但社会在这种发展中并没有呈现出一种和谐与生机,相反现实生活中人与人、人与自然的物化、异化带来了一个颓废的表象。历史的不同境遇才能孕育出不同的文学形态,德国的悲悼剧是这个时代所特有的文学表达方式。在其中寓言占据了主导地位。因此

---

① 本雅明(2001:15)。

“寓言在思想领域里就如同物质领域里的废墟”[①]。通过运用寓言，这个颓废的世界，这个本不能进入艺术领域中加以描述的世界被表现了出来。这种寓言式的表现方式，在社会批判理论的视域下，将成为一种批判路径：一种通过表象来呈现社会本质的路径。进一步说，本雅明从对德国悲悼剧的分析，转向对资本主义社会现实的批判，期间并没有难以逾越的鸿沟。其原因就在于此：对寓言式表现手法的分析，实际上就是通过文学批评，揭示出一种呈现与批判资本主义社会物化现象的路径。

作为一种揭露社会物化现象的批判方法，寓言，在我看来，具有一种鲜明的思辨性。换言之，它没有象征所具有的表象与本质之间的工整对应，也没有象征的连续的整体性。它所有的是被本雅明称为“寓言的二律背反”[②]的基本观念，换言之，寓言本身包含着一种貌似不可克服的矛盾。因为对于所有熟悉寓言式阐释的人来说，“被用于意指的一切事物，从它们都意指别的事物这个事实而言，都衍生于一种力量，这种力量使它们似乎不再与鄙俗的事物相称，把它们提到较高的层面，事实上，也可以把它们变成神圣的东西”[③]。概而言之，寓言的表象所试图表达的本质总是在他处，它带有着谜一般的特性，具有了将否定转变为肯定的、将低俗转变为神圣的力量。为了说明寓言所包含的这种表象对本质的偏移，本雅明大段地引用伯克勒的《纹章学》，其中“树叶”被“指认”为真理，云与高贵的品行结合起来，白马成为战争结束以及和平的象征……[④]

如果说透过象征所完成的对表象的直观，透露出的是本质与表象之间的必然联系，那么透过寓言对表象的理解却最终使表象失去了与本质的联系，对它的阐发成为一种意义的游弋，正是这种游弋使得本雅明认定，寓言的表象只能是一个个碎片，它不能追求意义的整体性。它只能作为一个神秘的符号，在谜一般的寓意当中获得自身谜一般的魅力所在。从这一意义上说，寓言意味着对于本质（理念）的直接显现，这是一个驻足于表象，对本质的一种直接的呈现：“寓意画家并没有‘在形象背后’含蓄地表现本质。他在写作中把所描绘的本质拉到形象面前，如同寓言画册中的字幕构成了所描绘画面的不可分割的一部分。”[⑤]这种说法，再次提醒我们注意到本雅明的真理从来不是隐藏在面具之下的。在他的逻辑中，现象就是本质，“物化的现实”本身就是其本真的非物化世界的直接显现方式。就这一点而言，他与卢卡奇逐渐走向了两条不同的道路。

---

①　本雅明（2001：146）。

②④　本雅明（2001：143）。

③　本雅明（2001：143-144）。

⑤　本雅明（2001：153）。

概而言之，寓言，或许本来不过是一个包含着多重意义的表象性分析方法，但在近代之后，由于所有试图真正反映当下这个社会的戏剧与诗歌都失去了浪漫、闲适与优美的生存背景，取而代之的是大都市的拥挤，快速发展带来的生存环境的恶化，以及人性的日益功利化，致使这个时代中的文学所关注的典型形象变成了废墟。毫无诗意的生存，使得诸如“浪荡游民”和“闲逛者”都可以进入到诗歌当中，而这些貌似毫无意境的形象在文学中的生存方式只能是寓言式的。因为在象征逻辑中，废墟只能指向颓废，浪荡游民与闲逛者只能代表密谋家与游手好闲者。而寓言式的理解会让“废墟”成为反叛“进步强制”的有效意象，让游手好闲的“闲逛者”成为抵抗现代人异化生活方式的最后的堡垒。这或许就是本雅明的“寓言的二律背反”，同时也就是其所强调的“辩证的”意象。

三、意象辩证法——本雅明的拜物教批判的展开

谈到本雅明的“意象辩证法”，在我看来，也就触及了本雅明所特有的“意象”拜物教的最后一环。本雅明哲学上对特殊性的偏爱，文学批判上对于寓言式表现手法的凸显，最终逼迫本雅明只能在社会现实的“意象”分析中才能实践自身的哲学倾向。因为“意象”的呈现总是碎片化的、具象性的。

正如马克思指出的那样，资本主义社会财富的表现只能是“庞大商品的堆积”，同时还包括由这种商品所引发的不同类型的（即商品、货币和资本）拜物教。这显然是资本主义时代的直接表象。如果本雅明试图从特殊性来展开他的批判，那么对于商品以及富有商品逻辑的种种形象的分析就是必然的。在这种貌似碎片化的分析当中，我们看到了一种“意象”拜物教分析模式的完整形象。

所谓的“意象”拜物教式的研究方法，与“假象”拜物教的分析方法之间的根本差异在于，**前者是驻留于表象，后者则试图揭开表象**。前者视表象为本质的直接显现，后者则视表象为本质的一种遮蔽。两者都以马克思的商品拜物教批判为理论源头。就马克思的拜物教批判本身而言，正如我们已经指出的那样，它具有这样一个隐形的特征：这一批判所指向的拜物教状态总是一个不得不承认的既定存在，它就是资本主义的社会现实。在马克思的历史唯物主义语境下，这一“社会现实”在某种意义上具有它的不可逃避性。因此即便人们已经完全意识到物与物的关系之下所遮蔽的人与人的关系之本质，却仍然需要“物与物之关系”的表象。那么对这一“表象”的批判，从“解蔽”的意义上来着手就显得不太重要；换言之，马克思的拜物教理论的批判重点不是揭示物与物之间的关系的本质，而在于呈现这种拜物教所构筑的社会现实。从这一意义上说，以卢卡奇为代表的假象拜物教较之本雅

明的意象拜物教有其偏颇之处。因为它试图揭开表象的“遮蔽”，显现真理，这种获取真理的方式还带有着传统形而上学二元对立的基本特质。而马克思哲学的本质在于把握活生生的社会现实本身，这是一个没有被现象与本质划分的世界。这种社会现实在资本主义社会中就表现为拜物教的人类生存状态。因此把握这一现实的生存状态，重要的是能够驻留于拜物教的表象。它是用哲学来把握具象的一种研究路径。这种把握注定是困难的。此刻的本雅明为这种用哲学把握现实，用抽象来把握具象找到了一个仅仅属于这一方法自身的概念——“意象”。

“意象”不仅仅是表象，它是拜物教式的思维方式作用于表象而形成的“幻象”。本雅明在其著作中似乎从来没有对于“何谓意象”给出一个直接的界定，他一般总如在《波德莱尔笔下的第二帝国的巴黎》中那样，似乎极为随意地提到了“意象”：首先他引用了儒贝尔(Joseph Joubert)的话：“激励世人的并不是实在的东西，而是意象。”随后本雅明这样说：“对于艺术家来说同样如此。任何人们已知的东西，如果不能即刻置于身旁就无法被说清楚，都会变成一种意象。”[①]所谓无法被说清楚的“已知的东西”之所以变成意象，其关键就在人为这“已知的东西”附加了幻想。从这一意义上说，意象是幻想加上实物所构造的一种“幻象”。这个“意象”带有着不可触及的距离感，以及由于这种距离感而产生的谜一样的性质，它带着寓言的特质，并注定是一种物恋式的存在方式(从而构造了拜物教)。本雅明从对“意象”的描述当中彰显了它们的“神秘性”。而这种神秘性并不意指其背后还存在着某种本质，相反，这种神秘性就是“意象”自身的特质。

商品是资本主义社会特有的意象。本雅明在对商品的分析中进一步展现了意象内涵，并彰显了意象辩证法与马克思的商品拜物教之间的逻辑一致性。对此，伊格尔顿的分析值得我们关注，他将商品的神秘性与“灵韵”关联起来：

> “商品”，这个词正是《德国悲剧的起源》中于无声处的惊雷，是连接巴洛克式寓言与后来对波德莱尔的剖析的隐秘地带。……巴洛克式任务展示出了商品的双重结构，这一结构将自然分解为抽象的等同物，却给每个片段重新赋予了一种神奇“灵韵”的可怖滑稽模仿。……商品可被认为糅合了本雅明分别赋予寓意画和象征的特质：如果它具有此者僵化、单一的平淡无奇，那么它同时也闪耀着另一者迷人的光彩。[②]

① 本雅明(2005：88)。
② 特里·伊格尔顿(2005：32)。

伊格尔顿的分析向我们表明：一方面，“商品”作为抽象的等同物，确实在“物化”的逻辑下扼杀了人的特殊性，人与物获得了一种抽象的共同性——商品在这一意义上是“平淡无奇”的。但另一方面，在本雅明眼中，商品作为一种“意象”同时又是包含灵韵的存在。而这个灵韵是本雅明所指认的古典主义艺术所特有的一种光环，它具有不可复制性。

“灵韵”，在《机械复制时代的艺术》中是本雅明在夏日午后歇息时所眺望的远山和投射下阴影的树枝，那是一种距离所产生的神秘美感。[①] 而在《论波德莱尔的几个问题》中则被凸显为一种“建立在人们社会通常的反映方式向无生命物或自然与人关系的转换上”[②]。在此，灵韵变成了一种眼神的交换、移情。虽然这两处对灵韵的表达略有差异——一处凸显距离，一处凸显移情——但其共同之处在于：物在与人的关系中获得了一种超越物质性存在的感性色彩。由此，带有灵韵的“商品”，在本雅明的描写下也变成了这样一种神奇的存在物：“假如马克思偶然在玩笑中提到的商品灵魂真的存在的话，那它就是灵魂世界中能碰到的最富移情能力的一种，因为它必须能在每个人身上看到它想依偎在其手中和房内的买主。”[③]又如：“这里所说的就是商品本身。……商品对一个经过陈列着精美昂贵物品的橱窗的穷汉子低语了些什么。”[④]

富有灵韵的商品，反观着人们对它的观看。商品的神秘性带有着意象的幻化色彩，它自身不是有待被揭开的假象（一个平淡无奇的等价物），相反，它自身就是一个包含着谜一样的寓言。因此我们对于这样的商品所具有的迷恋（拜物教），并不会因为对拜物教的批判将平淡无奇的外表背后的本质解释给我们看就会被破除，相反，其谜一样的本性依然如故。本雅明执着于这种表象，其所意图解释的是这个被物化的表象本身包含着抵抗这种物化的内在力量，就如废墟的意象，是新天使眼中的当下世界，却也是可以被拯救的世界。[⑤]

意象是“辩证的”，这一点对于本雅明的拜物教思想来说，是其驻足表象的寓言式批判必需的理论设定。在我看来，所谓意象的辩证性就在于本雅明对待意象（商品）的态度是模棱两可的：他批判意象对于人的神秘性呈现方式，但同时却又认为恰恰也正是这种意象所包含的神秘性使得意象自身成为寓言式批判的对象，而寓言式批判将会让原本诸多颓废的意象获得一种启示的意义，社会的救赎由此而生。

① 本雅明（2008：237）。
② 本雅明（2005：154-155）。
③ 本雅明（2005：53）。
④ 本雅明（2005：54）。
⑤ 本雅明（2008：270）。

从这一意义上说，这种意象辩证法，是本雅明拜物教批判中所包含的一种革命策略。

当本雅明为商品赋予了灵韵，意味着指认了商品所包含着的自我颠覆的力量。**商品是具有肯定意义的否定性存在**。商品是资本主义时代的表象，因此它也是资本主义时代的一个寓言、一个辩证的意象，因为它符合本雅明所倾心的"意象"的本性：一个貌似丑陋的、黑暗的存在实际上却正是这个社会历史的真理所在。正因为发现了这些丑陋与阴暗的意象的辩证性，本雅明才如此钟情于波德莱尔的《恶之花》，因为在其中，现代社会的路灯、马车、石子路、妓女、拾垃圾的人都被纳入诗歌，而波德莱尔则是一个在已经没有了抒情意象存在的时代，却坚持书写抒情诗歌的巴黎"闲逛者"。而这个闲逛者，在本雅明的视野中，不过是商品的人格化罢了，它在本质上与商品具有相同的属性。①

闲逛者，作为商品的一种意象为巴黎带上慵懒与温情的面纱，同时商品也为这个世界带来了光怪陆离的迷人色彩。在分析世界博览会的时候，本雅明略带着调侃地引用泰纳(Taine)的话："整个欧洲都去看商品了。"②商品似乎除了使用价值与价值之外，还有了本雅明所说的膜拜价值。③ 而正是后者给予商品以拜物教的色彩。那么基于这样的逻辑推演，商品拜物教之于本雅明就不是一个严格的批判对象，它更是对这个社会的一种寓言。在这个寓言当中，商品虽然是物的异化的存在样态(这种异化或可归结为进入了交换关系，形成了抽象的价值)，但对它的关照与呈现却又是扬弃这一拜物教的基本路径。商品是一束恶之花，在其抽象性的存在中包含着救赎的力量。由此，本雅明的拜物教理论就是辩证意象的自我救赎。它要求社会批判者们将目光更多地投向这个直接的意象本身。呈现这个意象就是一种批判，就是一种扬弃，而意象本身在这种呈现中将不再诉求剥离意象、显露本质，意象所构筑的社会幻象本身就是社会现实的本质。这种拜物教批判指向的是一种表层的、横向的批判，而非如"假象"拜物教那样，是一种深度的、纵向的批判。这就是本雅明的拜物教的内涵所在。

从西方马克思主义思想演进过程来看，以卢卡奇为代表的早期西方马克思主义的拜物教延续了马克思的"揭露假象"的维度，拜物教理论变成了意识形态批判的一种表现形式。从本雅明开始，马克思拜物教中的"指认现实"维度被逐渐放大了。本雅明将商品转变为一种资本主义社会的特有"意象"，从而终结了对拜物教

---

① "闲逛之辈便是处于人群中的被遗弃者，在这一点上，他和商品的处境有相同之处，他自己并没有意识到他的这个特殊处境，但这并不降低这种处境在他身上的效用。"(本雅明，2005：53)。

② 本雅明(2005：175)。

③ 鲍德里亚的符号/价值是否与这种膜拜价值有着内在关联？

的纵向性分析，凸显了作为一种社会现实的拜物教在现实中究竟该如何通过自身的辩证法来走向异化的扬弃。以意象辩证法为核心的拜物教批判所关注的是一个可以自我否定的“意象”。沿着这一“意象”逻辑，鲍德里亚的能指拜物教得以建构出来，它更加凸显了对于拜物之物的内容的抽空。物在“关系”的意义上被结构化，并最终消解了能指背后的所指与指涉物的存在。而所谓的意识形态的批判，也因为总是囿于“遮蔽与解蔽”的二元结构，并以找寻结构背后的指涉而成为一种“神秘思维”被鲍德里亚所批判，虽然早期的鲍德里亚自身也因为没有能够逃离象征性交换的建构而重新跌入到意识形态批判当中。但当鲍德里亚彻底打碎“生产之境”之后，其思想的变化说明了他对自己之前所建构的批判方式的反省。在宣布“真实消失”，并着重讨论“拟像与拟真”的问题之后，鲍德里亚坚持了结构背后无指涉的这一原则，从而最终让批判理论趋向于一种游戏，在完全失去“价值”评判标准的意义上也失去了自身的批判性。批判理论在后现代主义哲学中近乎耗尽了其批判性的力量。而拜物教思想作为批判理论与非批判理论所共同关注的话题，成为这种转变的指示灯。本雅明的拜物教思想在这一转变中无疑发挥了承上启下的作用。因此对这一思想的关注会让我们对于哲学在当代的变迁有更为深入的理解。

第七章

如何理解葛兰西实践哲学中的“必然性”

对葛兰西的关注，对于我来说，只有一个理由：他是西方马克思主义哲学中第一个试图在理论上，从而也是在必然性的视域下构筑人的行动的合法性的思想家。正因如此，当代激进左派的代表人物——拉克劳与墨菲，在构筑领导权理论、建构激进民主策略的时候首先想到的正是葛兰西。在此，我们将以概括的方式解读葛兰西实践哲学中的必然性问题。因为这种必然性所透露出的不是历史的宿命，而是为后世激进左派所津津乐道的人的行动的合法性。

在葛兰西的时代，学界对马克思思想的解读有两种路径：一是以布哈林为代表的经济决定论，它构成了所谓的正统马克思主义的解读，即将马克思的哲学解释为一种庸俗决定论；而与之对立的一种倾向则意图将马克思思想与康德主义联系起来，在历史观中回到了观念论传统。为了否弃这种非此即彼的解读路径，葛兰西提出了实践哲学。这种“实践哲学”在根本上意指着一种历史性的原则。在这一原则之下，马克思哲学中的政治学、经济学以及德国古典哲学等多个构成要素拥有了有机

统一的可能性。在我看来，这种带有“总体性”色彩的实践哲学是葛兰西把握、理解与推动社会现实发展的一种方式。因为在葛兰西的时代，传统马克思主义的理论危机在于面对多变的社会现实失去了理论相应的解释力：经济决定论式的马克思主义关注于历史的必然性维度，在缺乏能动性的历史观中，这种历史的必然性就转变成为“宿命论”。那么，“当你在斗争中不具有主动权，而斗争本身最终等同于一系列失败的时候，机械决定论就变为道德抵抗、团结一致、坚韧不拔和不屈不挠的一种巨大力量”①。换言之，面对当时的革命形势，这种宿命论与思辨的观念论体系殊途同归。理性的狡计所具有的内在力量注定要强大于人的行动所具有的创造力。于是阐发历史的必然与自由(偶然)之间的关系问题，是当时马克思主义思想发展题中应有之义。但对这一问题，机械唯物主义与新康德主义式的阐释在本质上是一致的，只有葛兰西“实践哲学”才能给出另一条路径。并且，在此葛兰西所完成的并不仅是一种理论的超越，更为重要的是为当时的革命斗争提供了可能采取的方式及其合法性论证。

一、能动性与必然性——对立还是统一

黑格尔的辩证法思想使哲学具有了一种历史性，而马克思哲学基于对物质利益的强烈关照，将这种历史性原则运用于对社会现实的阐发当中。在庸俗的唯物主义阐释当中，这种“运用”构造了一种包含着历史规律和必然性在内的线性社会发展理论。马克思哲学中的历史性原则在这种阐释中被转变为对历史的研究，即马克思的历史唯物主义不过是“应用到历史上的唯物主义”。对于诸如考茨基等早期马克思主义者来说：

> 这种历史观首先是与自然科学思想相联系的，并不是与经济学思想相联系的。当然，社会主义的文献很快就使我意识到了经济因素的意义。随着我的经济学知识的进步，我也一步一步认识到了经济因素对于历史发展的意义，但是我仍然保留着对于历史中的自然因素的兴趣，继续把历史的发展与有机体的发展联系起来。②

历史与有机体的等同意味着历史如同自然科学那样，不仅包含着规律和必然

---

① Antonio Gramsci (1971：336).
② 考茨基(1964：26)。

性，而且这种必然性与规律性的得出也将遵照着自然科学的推导原则。

在这种正统马克思主义的视域当中，葛兰西所强调的作为“一种绝对的历史主义”[①]的实践哲学具有重要的理论意义。重新将历史唯物主义中的“历史”阐发为“历史性”必将克服一切非实践哲学（机械唯物主义或者观念论传统）对于必然性的推导方式和强调方式。在此我们需要注意的是，葛兰西的实践哲学所要颠覆的不是“必然性”本身，而仅仅是必然性的“推导方式和强调方式”，换言之，通过什么样的方法，我们可以获得必然性？我们究竟在何种意义上强调必然性的作用？这些问题在非实践哲学当中都似乎不是问题。因为无论是机械唯物主义还是观念论传统都清楚明白地强调了必然性的意义，只是对于前者来说，必然性来源于将历史与自然科学的比附，对自然规律的研究方法就可以用来阐发社会现实的必然性；而对于后者来说，必然性是理性的狡计，它成为多样的偶然性背后不变的本质，所遵循的是多样性的统一原则。这样两种看似不同的对必然性的解释路径，在本质上却仍旧是一回事。因为虽然自然科学的研究常常遵守诸如大数定律这样的规则来推导必然性，但显然这种概率式的分析方法本身的依据正是观念论哲学所给予的。这一理论倾向或可追溯到柏拉图时代对人类事物的“忽视”，如同阿伦特所指出的那样：

> 柏拉图认为不应当太过认真地对待人类事务和行动的结果（praxis），人们的行动就像被舞台后面看不见的手操纵着的木偶的动作，以至于人仿佛只是神的一个玩物。值得注意的是，柏拉图虽然丝毫没有现代的历史概念，却很可能第一个发明了这个比喻：舞台后面有一个行动者，他站在行动的人们的背后牵着绳子，操纵着整个故事。[②]

这个背后的操纵者揭示了所谓“现代的历史概念”无非就是预设了必然性，并探求必然性的历史概念。正是这样一种信念在某种意义上为自然科学奠定了理论基础。两者都确信这个背后的操纵者的存在，因此带有理论的共谋性。基于对这一点的认同，我们赞赏卢卡奇对青年黑格尔的相关研究，即亚当·斯密所推崇的“看不见的手”成为黑格尔的“理性的狡计”得以形成的思想源头。[③] 古典政治经济学作为自然科学在社会领域的先驱，与观念论的辩证法传统之间所存在的内在关

---

① 葛兰西（2000：332）。
② 汉娜·阿伦特（2009：145）。
③ Georg Lukács（1975：168-178）.

联，集中在这种必然性的推导方式当中。

但机械唯物主义与观念论传统中对必然性的这种推导方式包含着必然性与偶然性的对立，并暗含了理论与实践之间的对立。这种对立的一个直接的后果是对人的能动性原则的否弃。如果所有的偶然性所显现的不过是其背后的必然性，那么偶然也就失去了自身存在的意义。“没有任何事情是偶然的”，这是理性狡计的逻辑的必然推论。那么随之而来的一个问题就在于人的活动如何成为可能。这对于我们阐发马克思哲学来说绝非小问题。

马克思在《关于费尔巴哈的提纲》第十一条中提到：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”如果我们将这视为马克思与之前旧有唯物主义与观念论传统决裂的宣言，那么我们就无法逃避这一宣言中所提到“改变世界”将如何成为可能的问题。如果世界是理性狡计所操控的世界，那么改变世界就是不可能的。因为人所有试图做出的“改变”（偶然性）不过就是理性狡计（必然性）得以展现自身所必需的环节。这种宿命论式的解读并不仅仅局限于第二国际马克思主义理论家，它甚至左右了海德格尔对马克思思想为数不多的评价。

在《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》中我们读到了海德格尔对于马克思著名的“第十一条”的解读：

> ［让我们］来考察一下这个论题：解释世界与改变世界之间是否存在着真正的对立？难道对世界的每一个解释不都已经是对世界的改变了吗？对世界的每一个解释不都预设了：解释是一种真正的思之事业吗？另一方面，对世界的每一个改变不都把一种理论前见预设为工具吗？……在马克思那里谈到的是哪样一种改变世界呢？是生产关系中的改变。生产在哪里具有其地位呢？在实践中。实践是通过什么被规定的呢？通过某种理论，这种理论将生产的概念塑造为对人的（通过他自身的）生产。因此马克思具有一个关于人的理论想法，一个相当确切的想法，这个想法作为基础包含在黑格尔哲学之中。①

基于必然性的讨论视角，我们或可从两个方面来解读这段话。第一，解释世界与改变世界是一回事。对世界的阐释、历史的阐释，在海德格尔看来已经构成了对社会现实的一种改变。克罗齐的“一切真历史都是当代史”的名言或可成为这一论断的佐证。而更为值得我们关注的是海德格尔提到的所有的“改变”都需要将一种理论预设为工具，换言之，即所有的实践都需要理论的引导。在这一意义上说，用

① F. 费迪耶等（2001：53）。

以改变世界的行动本身最终不过是一种理论的显现(必然性的显现)。第二,进一步通过对马克思以生产为核心的哲学思想的分析来说明,解释世界与改变世界都是驻足于理论层面上的行为。海德格尔在此对马克思的理解如同一种封闭的循环:改变世界是生产关系的改变,也就是在实践中的改变,而对实践的规定——“通过某种理论”——最终却又将实践领回到了理论当中。因此在海德格尔看来,马克思的生产和实践在本质上是理论的,它们都是对人的本质的一种理论的表达方式。正是在这一意义上说,马克思的“这个想法”的基础在黑格尔哲学中。

在此海德格尔为我们展现了这样一种对马克思的误读:将马克思的实践(包括生产)误读为一个概念、一种理论表达方式。基于这样的解读,那么马克思与旧有哲学将没有任何差别。而葛兰西实践哲学的重要意义恰恰也显现在这一点上:他从根本上摆脱了从与理论相对的那个“实践”出发来讨论马克思的思想,而是在超越了理论与实践的对立的基础上来讨论“实践”。因为这种“对立”的划分本身是理论的,因此基于这一对立的讨论也无法真正地脱离理论哲学,那么自然也就无法从根本上摆脱非实践哲学中的必然性逻辑。

但在海德格尔的论述中,还有一点我们不能忽略。这就是在对“改变”世界做一种类似“现象学还原”的过程中,海德格尔提到了这样一个无法规避的问题:改变世界的过程中总是需要理论前见作为工具。但在此我们能否继续追问:改变世界是否总是需要“理论前见”?或者说,这种“理论前见”又是从哪里得出的?确信有“理论前见”的存在本身是否就是一种理论的态度,而非实践的态度?在一个脱离了理论态度之后的实践视域下,理论究竟发挥着什么样的作用?

二、实践哲学与必然性问题的提出

理论总是一种必然性的诉求,因此海德格尔对马克思的质疑或者可以被转换为这样一种表述:在某种真正的实践哲学中,必然性是否还可能存在?如果存在,它发挥的作用又是什么?带着这样的问题来反观葛兰西的实践哲学及其关于必然性问题的思考,葛兰西的哲学思想具有了更为重要的历史意义。

要理解葛兰西实践哲学中的必然性问题,我们首先需要理解葛兰西的实践哲学的内涵。在葛兰西的视域中,实践哲学是德国古典哲学、英国古典经济学与法国的政治著作和政治实践的有机统一。[①] 在这种统一当中,葛兰西特别强调的是“要把综合的整体环节和内在性的新概念、思辨形式的内在性概念等同起来。而内在

---

① 葛兰西(2000:312-313)。

性概念是由德国古典哲学提出来的，借助于法国政治和英国古典经济学，它被翻译成历史主义的形式”①。“我想，在某种意义上，可以这么说，实践哲学等同于黑格尔加大卫·李嘉图”。②在此，葛兰西对于“实践哲学”即马克思主义哲学的理论来源的构成要素的说明“似乎”没有太多创见，正如他的“实践哲学”在表述上“似乎”并没有超越固有传统，但葛兰西却在对这种理论来源的有机整合当中提出了与别人不同的看法。在这种整合中，葛兰西明确指认了德国古典哲学中的内在性概念与历史主义的关联。葛兰西所谓的“思辨的内在性”所意指的应该是被黑格尔所构造的辩证法思想，辩证法在葛兰西的脑海中是与形式逻辑中的“绝对的肯定”相对立的一种思维方式。③ 它意味着矛盾体的存在以及这种矛盾的运动所要求的历史性维度，即辩证法总是将所有事物都视为是暂时的存在，甚至将辩证法自身也看作哲学思想史上的一个暂时的片段而已。④ 这种历史性的维度最初在黑格尔那里表现为一种“思辨的内在性”，而这种“思辨的内在性”得以转变为“现实主义的内在性”⑤的路径正是英国古典经济学与法国政治实践的介入。后两者为这种内在性带来的是社会现实的视野。这种历史性与社会现实维度的结合构成了实践哲学的视域。这一视域被葛兰西说成是黑格尔与李嘉图的理论相加。但在实际的理论展开中，我们发现葛兰西所强调的是李嘉图自身思想中所包含的历史性维度。这一维度似乎无须黑格尔的哲学也同样存在着。在某种意义上说，这是葛兰西对于李嘉图思想的创造性解读，基于这种解读方式，葛兰西对于实践哲学中的种种问题的讨论总是基于对政治经济学的考察，例如必然性的问题，葛兰西将其放入到关于“被决定性的市场”与“自动性”的政治经济学语境当中。这正是我们随后将要展开的问题。

概而言之，葛兰西的实践哲学作为绝对的历史主义，“它是一种已经从（或企图从）任何片面的和盲信的意识形态要素中解放出来的哲学，它是充满着矛盾的意识”⑥。这样一种“实践”哲学中的“实践”绝不是与理论相对立的“实践”。与理论相对立的实践是一种人的存在状态。它源于亚里士多德对于人的活动的三元划分，即理论、实践与创制的并列。从而实践不过是自身包含目的的活动。正是基于此，在我国传统学界中，曾将马克思的实践视为是亚里士多德的实践和创制的合一，从而完成了理论与实践的二分。相反，葛兰西的实践并非意指人的某种特殊活

①② 葛兰西（2000：313）。
③ 葛兰西（2008：253）。
④ 葛兰西（2000：317）。
⑤ 葛兰西（2000：312）。
⑥ 葛兰西（2000：318）。

动方式，而更倾向于是对事物的一种审视态度，一种将一切视为矛盾性与暂时性的原则。它所代表的是矛盾的辩证统一性的状态，而非人的特定活动方式。在某种意义上，葛兰西的实践带有方法论的色彩，它带来的是对社会现实的统一性的理解。如果说之前的观念论注重对人的能动的意识的强调，而旧有唯物主义则侧重于对约束人的物质生活条件的强调；那么对葛兰西来说，社会现实是统一的，统一的中心是实践，“也就是说，是人的意志（上层建筑）和经济基础之间的关系”①。

这样一种实践，绝不是海德格尔意义上驻足于理论层面上的实践。因为这种在理论层面上的实践是被规定的，即被“生产”这个概念所规定的实践，而对于葛兰西来说，实践恰恰是破除一切规定性。作为矛盾的共同体，它永远不可能具有肯定性的特质，它的历史性原则会让一切规定性烟消云散。

“实践”的这个原则需要在对社会现实的分析路径当中显现自身。在我看来，葛兰西对必然性问题的讨论，就是这种实践原则的显现方式。

正如我们已经指出的那样，必然性问题在葛兰西的时代与人如何能够改变世界的问题有着密切的关联。如果必然性得到绝对的肯定，那么人所构筑的世界，即历史，将成为一种宿命。人的能动性会被泯灭殆尽，这是传统马克思主义陷入消极革命的理论根源；而如果必然性被完全地否定，那么马克思对于资本主义的批判将失去意义。因为“批判”所昭示的总是一个既定存在的暂时性，如果没有必然性的指向，这种批判的结果将走向虚无主义。这绝非马克思哲学的精神旨归，却正是诸多后现代主义思想的理论结局。葛兰西作为一位马克思主义哲学家与政治家，并不愿意看到以上两种境遇的出现。

葛兰西用他的实践哲学避免了这两种极端情景，在其中“必然性”获得了一种独特的阐发。

在此，葛兰西强调了必然性的存在。实践作为矛盾统一性，“意味着它是和‘必然’联系在一起的，而不是和现在并不存在的，历史上也未曾存在的‘自由’联系在一起的”②。如果说葛兰西的“自由”代表着一种无矛盾的乌托邦的设想，那么他所指的“必然”则意味着虽然充满矛盾，却是非乌托邦的社会现实。在这一意义上的“必然”不是僵死的、确定性的规定，一旦形成就带有永恒性的意味。“必然”向“自由”过渡，在这一意义上并不能在辩证法中得以实现：通过对必然的把握而获得“自由”。对于葛兰西来说，“自由”是一个未来的无矛盾的设想，而“必然”则是充满矛盾的现实。

---

① 葛兰西（2000：316）。

② 葛兰西（2000：318）。

因此,现实是必然的,也是矛盾的,只要我们坚持现实性原则,那么必然性也不能被否定。而必然性是矛盾的统一体同时也就意味着我们所获取的必然性只能是暂时性的,非绝对肯定性的、如同数学中无须推导的定理。这样的必然性与非实践哲学所设想的完全不同。后者将必然性或者看作经济基础(如唯物主义所推崇的经济决定论),或者看作理性的狡计(如黑格尔的观念论),而葛兰西的必然性是一个在其中各色矛盾相互作用,最终处于不断变化发展的一个过程性的观念。

三、如何实现葛兰西意义上的必然性

那么,我们如何来获得这种必然性呢?这是我们讨论葛兰西实践哲学中的必然性问题时需要涉及的第二个问题。如果社会现实不是如考茨基所认为的那样是一个生物有机体,那么就不能按照自然科学的研究方法来对它进行研究。必然性是如何被推导出来的,在葛兰西哲学阐释当中如同一个个案,通过这个个案,葛兰西向我们示范了实践哲学如何彻底地脱离了唯物主义与观念论的束缚,显现自身对于社会现实的独特把握方式。

对于葛兰西来说,必然性并不是从自然科学那里引出来,而"应看作是在政治经济学领域里所产生的概念,特别是根据大卫·李嘉图所提出的经济学的形式和方法论而产生的那些概念的提炼发挥"[①]。这个阐释路径是新颖的,但在葛兰西实践哲学的阐发中却具有内在的连贯性。当葛兰西提出实践哲学是黑格尔与李嘉图的相加的时候,他就提出了要系统地重新研究李嘉图的政治经济学的理论任务。[②]在对必然性的推导当中,葛兰西以简要的方式完成了这一理论任务。

葛兰西指出:

> 必须认识到,李嘉图对于实践哲学的形成之所以重要,不仅是由于他在经济学中提出了"价值"概念,同时也由于他"在哲学上"提出了一种思考及感受历史与生活的方法。我认为应该把"假定……"的方法,也就是能推导出某种结论的前提的方法,确定为实践哲学创始人的哲学经验的出发点(智力刺激物)之一。[③]

① 葛兰西(2008:239)。
② 葛兰西(2000:314-315)。
③ 葛兰西(2008:240)。

葛兰西认为李嘉图在哲学上的贡献就是为哲学提供了一种“假定……”的方法。这种假定的方法体现在李嘉图所提出的“一定市场”的概念和事实。这是李嘉图对于那些起决定作用，并经常性发挥这种作用的力量的一种称谓，“而且这些力量起作用时表现出某种‘自动性’，根据这种自动性‘可以预测’和判明某种个人创举的前途，这种个人创举是在判明和科学论证这些力量的性质并承认这些力量后产生的”[①]。在此，我们看到的是葛兰西对于那些起决定作用，并经常发挥作用的力量的表述，它们表现出某种“自动性”。那么也就是说，这种自动性并不是这些力量内在的特性，而只是它们看起来如同具有自动性一样，但对于某些学者（古典经济学家们）来说，

在确定了这些起决定作用和经常作用的力量的性质及其自发的自动性（即他们不受个人选择和政府随便干预的相对独立性）之后，便以假设的方式把这种自动性绝对化；他把纯粹的经济事实从各种结合中分离出来，不问他们在这些结合中的实际意义究竟多大；他进而确定因果关系、前提与结论的关系；这样，他就抽象出一个一定经济形态的社会结构。[②]

由此可见，原本仅仅看起来“好像”具有“自动性”的那些决定性力量，在学者的“假定……”当中变成了绝对的定理。这些力量由此具有了诸如因果律一般的科学规范性，成为一种抽象的，却具有确定性、永恒性的社会结构。葛兰西对于这种“假设”显然是否定的，但在此需要指出的是，古典经济学理论中的这种“假设”是某些新的经济力量获得阐释和说明的一种方法，这一方法的结果虽然带来了某些永恒性的定理，但如果我们凸显了这种推导所具有的“假设”的内涵（如李嘉图所做的），那么我们就可以理解葛兰西的这样一句话：“古典经济学促成了‘政治经济学批判’的产生。”[③]如果说古典经济学是通过“假定”来将社会现实中不断出现的新因素纳入到其抽象的、固定的社会结构当中，那么政治经济学的批判，则在批判的意义上凸显了这种“假定”的内涵。批判的政治经济学并不意图将新的要素归类，而恰恰还原新要素是“被假定的”这一理论构造的逻辑前提，从而凸显了带有某种任意性的新要素对于已经被绝对化的自动性所产生的深远影响：“经济生活起了变化，其中孕育着‘危机’，不过这都是些不言自明的道理。另外，旧的‘自动性’并没有宣告消失，只是要在比以前更大的规模上，在重大经济现象上才表现出来，至于

①② 葛兰西（2008：239）。
③ 葛兰西（2008：239-240）。

个别事实则已‘失去控制’。”①

在此，葛兰西的理论阐发并不清晰。因为他在肯定了必然性的存在的基础上，又要试图说明新要素的力量对于必然性本身具有重要的影响。由此他所谓的必然性就不是决定性的、不可变的定理，而是需要考虑到新要素的力量对其可能的改变，但如果是这样的话，必然性还是必然性吗？如果必然性是可以而且似乎必须在不断的修订和改变中的，那么它与偶然性之间的差异还存在吗？在对这些问题的探求中，我们触及了葛兰西必然性的特殊本质。

正如我们已经指出的那样，葛兰西的必然性是充满矛盾的现实，这里的矛盾，常常表现为在社会历史的演进过程中，任何一种新的要素的出现与旧的已经被假定为绝对自动性的诸多定理之间的冲突，必然性就是这些冲突（矛盾）本身。在葛兰西看来，新的要素、偶然性的存在不是理性狡计（必然性）的显现，而就是必然性本身。葛兰西在谈到政治斗争实践时，这样谈论必然性的存在：“只有存在着一种有效的积极的前提，人们在思想上一旦认识到这种前提就会化为行动，向集体意识提出具体的目标，形成一整套的信念和信仰，以‘民众信仰’的形式发挥强大的威力，只有这样，必然性才存在。”②也就是说，必然性存在于一个既定的前提下——葛兰西所谓的“已经发展起来的或正在发展中的、为实现集体意志冲力所需的必要和充分物质条件”③——人们所采取的行动。这种行动所形成的信念是行动本身的结果，因此其根源是人的行动。简言之，必然性不是一个既定的理论，它就存在于人的行动中。它在某种意义上意味着行动的趋势。这在葛兰西看来是唯一能够达到历史主义的，而不是抽象思辨的理解历史中必然性的一条道路。葛兰西这样说：“‘必然性’既可以从‘思辨-抽象’的意义上去理解，也可以从‘历史-具体’的意义上去理解。”④历史-具体的必然性要保持它的历史-具体性不被抽象掉，只能将自身与行动本身融合为一。

四、能动性的复活

从这一意义上说，必然性不是与人毫无关联的“理性的狡计”“看不见的手”，抑或决定一切变迁的经济基础，它就是人的能动的行动。这些行动带有着某种偶然性的色彩，它们在决定论的视野中仅仅作为“必然性”显现自身的中介。但在葛兰西的实践哲学中则成为必然性本身。而理解葛兰西的必然性问题的困难也在此显

① 葛兰西（2008：240）。

②③④ 葛兰西（2008：241）。

露出来。这种从未脱离历史-具体语境下的必然性由于没有一个最终的确定性，那么它是否在隐性的意义上取消了必然性的存在？显然在葛兰西这里，必然性是一定要存在的，只是必然性的存在方式变化了。葛兰西强调李嘉图的“假定……”的理论逻辑，其所强调的正是这种作为偶然性的必然性。“假定……”一方面为偶然性的存在赋予了意义，另一方面却又因其仅仅是一种“假定”而使自身成为随时可以被行动所修订的一种理论状态。并且正是在行动（包括行动所开创的新的要素）中，旧有的假定产生了危机，新旧产生了矛盾，在这一矛盾中，必然性出现了。

在这里，我们看到了一种超越了必然与偶然对立的必然性，同时也就是一种超越了理论与实践的对立之后的实践。黑格尔曾经用辩证法来完成这些二元对立的统一与相互转化，但最终在向绝对精神的回归当中，让偶然归于了必然，让实践归于了理论。对黑格尔的超越是困难的，因为他将那些与决定论的、必然性的、理论逻辑相对立的能动性、偶然性的实践逻辑纳入到了他合理性的理解过程当中。人的能动性与决定论之间的冲突被视为决定论内部的冲突，那么冲突的解决也就只能在决定论内部来完成。但在这种冲突的解决当中，能动性与偶然性被泯灭在必然性当中。于是留给了马克思以及马克思之后的马克思主义者关于能动性与决定论（历史必然性）之间的矛盾，只要在这一框架内来思考这一问题，便总是不得不在两者之间选择其一：或者推崇能动性，那么其理论后果就是陷入后现代主义当中，满足于接受偶然性的任何摆布，陷入“怎么都行”的迷茫之中；或者推崇决定论，不管是机械唯物主义式的还是德国观念论式的，两者都为人类历史赋予了必然性，人及其行动的意义消失在理性的“大他者”的操控之中。

葛兰西的实践哲学中的必然性，提供了另一种立场：既坚持必然性，同时还避免了必然性吞没偶然性。换言之，人的能动性与历史的演进方向之间是一个互动的关系。历史的演进的方向，即其内在的必然性，在葛兰西的实践哲学中是一种“假定……”，而人的行动的意义就是对这种假定的不断的修订，因此葛兰西将这种行动本身就视为一种必然性，道理就在于此。

葛兰西的这种必然性逻辑为当时陷入宿命论的马克思主义带来了对人的能动性的合法论证。这种论证与其霸权理论有着一脉相承的关系，在后马克思主义者拉克劳与墨菲那里更是得到了充分的发挥。后者运用语言学结构主义的方法所试图构建的所谓激进民主理论，正是在倡导了民主（偶然性）趋向的同时仍然保持了马克思哲学当中不可或缺的激进性（必然性）。只是在语言结构主义当中，必然性最终被掏空了，仅仅变成了有待填充的一个位置。在我看来，拉克劳的这种理论推进是葛兰西对于必然性问题研究的“必然”归宿。因为葛兰西的实践哲学实际上凸显的是人的行动的意义，但他却仍坚持在马克思主义固有的视域，因此努力地为必

然性保留位置，这就如同一件并不合身的衣服，稍有不慎，衣服就会被其所掩盖的那个庞大的身体撑破。但葛兰西必然性问题当中的纠结（如何在保留必然性逻辑的基础上，凸显人的能动性）是马克思哲学固有的一个核心问题。这个问题的核心是人与其社会历史的关系问题。

人的行动构筑了人类历史，从葛兰西开始，他已经认识到了人是一个极为特殊的存在，他的有限性与他的创造性似乎形成了一对不可调和的矛盾。正如马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中指出的那样："人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去继承下来的条件下创造。"[①]但在马克思的这一表述中，我们很容易读出的是人的有限性，而非创造性。这或可构成正统马克思主义机械唯物主义决定论的理论依据，并由此产生了人的能动性与决定论之间的矛盾。在这一矛盾中，人的特殊性没有被凸显出来。经过了海德格尔的洗礼，我们理应认识到这样一个问题：人的有限性（时间性）恰恰是人富有创造性的必要条件。在有限的激励下（物质条件的限制以及人有限生命的限制），人反而会激发一种试图超越有限的冲动。在我看来，必然性的问题本身是人的超越性的显现。它是人凭借着自己的思想对于客观有限性的超越。于是人创造历史，并不仅仅在于自身的行动，同时还在于为自己的行动赋予意义。葛兰西将必然性视为矛盾的统一体，视为寓于人的行动当中的必然性，其意义更确切地说来，应该意指行动的意义，这一意义是人赋予的，并依赖于"假定……"的逻辑来思考的。当然这种对行动的"解释"并非本身就是"改变世界"的行动。正如阿伦特那个"被讲述的故事"所包含的内容的复杂性：故事是对现实的模仿，却不是现实本身。故事讲述了一系列人的行动（如同假定……逻辑的运用），但绝不能替代人的行动，并且也不能完全左右人的行动："某人开始了一个故事，他在双重意义上是故事的主角：既是他的行动者，又是他的遭受者，但没有人是故事的作者。"[②]因为在阿伦特的追溯中，"去行动，在最一般的意义上，意味着去创新、去开始（因为希腊词 archein 表示'创世''引导'，最终意味着'统治'）"[③]。换言之，行动仅仅意味着一个开始，但并非能够左右行动的发展与结果。这一看法似乎与马克思关于人创造历史的论断相左，但如果我们站在葛兰西的实践哲学立场上，特别是立足于其对必然性问题的深入阐发，两者之间的差异就并非如看起来那么明显。

① 马克思，恩格斯（1995b：585）。
② 汉娜·阿伦特（2009：145）。
③ 汉娜·阿伦特（2009：139）。

葛兰西的实践哲学所强调的也是这种人的行动与历史必然性之间的相互作用，人的行动只能是一种趋向。这一趋向，在某种意义上就是阿伦特所讲述的“故事”，故事中的人还在行动着，并有着超出故事讲述的可能性，因此葛兰西用“假定……”逻辑显然要比“讲故事”的比喻更为恰当。一个假定是可以被不断修订的，因为它本身就是“事先”的预测，而非事后的总结。当阿伦特凸显了行动的“创世”与“引导”的意义的时候，她对人的行动的反思所形成的故事也带有“事先”的色彩。但需要强调的是，无论对于葛兰西还是阿伦特，事先和事后从未被分割出来，它们在人的行动中被连接为一个连续的过程。历史在这一过程中展开。在我看来，这样一种对人的能动性及其与社会历史发展的关系的讨论方式克服了决定论，同时还避免了理论滑向后现代主义。人的能动性与历史的必然性在这一意义上实现了一种统一，只是这种统一不是封闭性的，而是开放性的，在其中人的行动的趋向存在着，但始终处于变动当中。对于必然性的这种解读，为马克思的“改变世界”留下了现实的空间：一方面使其成为可能的，因为必然性是人的行动的一种趋向；另一方面使其成为现实（也即历史的、具体的），因为必然性在人的行动中随时发生着改变。

第八章

关于阿尔都塞的四个常识性判断的再考察

整个激进左派的思想构思在本质上都不过是阿尔都塞思想的某种变种，是阿尔都塞的幽灵盘旋的结果。然而国内学界对于阿尔都塞的思想仍然存在着一些习惯性的误读，对于它们的清理，无疑将对我们理解今天的激进左派思想的真谛起到至关重要的作用。

阿尔都塞的思想诞生于一种“危机”意识。它在理论上表现为法国马克思主义思想的危机：萨特的人道主义的马克思主义已经遭受到了来自海德格尔的批判。在现实中，由“苏共二十大”的召开所带来的共产主义运动的危机，自1956以来则更是触及马克思思想的合法性。两种危机相辅相成。1965年，当阿尔都塞同时推出《读〈资本论〉》与《保卫马克思》的时候，这种危机正在逐渐展开的过程当中。到1980年，阿尔都塞痴迷于马基雅维利的时期，马克思主义的危机已经变成了马克思主义的挫败与退却。但对于阿尔都塞而言，马克思思想的合法性，特别是其革命理论的合法性，却总是一个毋庸置疑的问题，问题仅仅在于我们如何理解这种合法性。由此，危机与革命的话题所构筑

的阿尔都塞的“问题式”变成一种马克思思想得以存在的固有情景(situation)。今天的西方马克思主义学界仍然处于这一情景当中。

在当今西方学界中,马克思思想正在以两条相反的路径展开自身:其一,马克思的政治经济学批判被转化为经济学研究,例如法国的雅克·比岱与德国的霍耐特,资本及其带来的社会关系的变迁孕育出某类规范性的研究,它消解着革命话题,推进着社会改良;其二,马克思所主张的能动的批判性被当代的激进左派所继承,他们坚持着哲学的话语方式,力图在理论上论证革命的可能性与现实性。这些激进左派除了阿尔都塞的学生阿兰·巴迪欧之外,还包括诸如较早的吉尔·德勒兹、拉克劳与墨菲,以及齐泽克等。在我看来,社会规范式的研究已经将马克思转变为一个应对危机的实证科学家,这从根本上背离了阿尔都塞当年面对危机时的理论主张:尽管阿尔都塞宣扬对抗意识形态,构建科学的马克思主义,但他的科学仅在“无确定的主体”“无历史”的意义上才是科学的,与规范性和实证性无关。而这种试图将马克思思想规范化与实证化的倾向几乎构成了当代西方马克思主义新的危机形态,它所构筑的情境,再一次激发着当代西方马克思主义者们对于马克思思想的改造。因此,这种改造的倾向是激进的,它的理论重心又回到了阿尔都塞的问题式:革命的可能性与现实性。

从这一意义上说,阿尔都塞的思想具有“先将来时”的意义。阿尔都塞在晚年讨论马基雅维利的时候曾经指出,马基雅维利的政治哲学主张对于葛兰西而言是指向未来的,因此研究马基雅维利的思想不是一种思想史的研究,它从来都是对当下的历史境遇的研究,甚至是指向未来的。[①] 同理,今天阿尔都塞的思想之于我们而言,同样是指向当下与未来的。因为今天激进左派只是以不同的形式重复着、讲述着阿尔都塞曾经为我们构筑的理论实践与政治实践。

一、阿尔都塞是结构主义者吗

阿尔都塞总是作为一个结构主义者被我们谈论着,但我们很难在阿尔都塞的著作中看到结构主义的字眼。他的“总问题”“症候式阅读”“多元决定论”是否就能证明他是一个结构主义者,我并不以为然。结构主义,在我看来是一种更为隐蔽而严格的理性主义,它是主体性哲学的变种。因为它试图用一种横向的结构来框定历史与现实,从而让历史与现实具有了一种共同的确定性(结构)。这种确定性在前结构主义的语境中被本质与现象之间的纵向关系所规定。结构主义的革命将确

① 阿尔都塞(2003:386)。

定性从纵向转向了横向，却并没有改变确定性本身。正是基于对这一点的不满，后-哲学理论才将结构主义与传统哲学一起置于对立面。

阿尔都塞处于法国结构主义向解构主义转变的关键点上，因此他与结构主义的关系是复杂的。一般而言，对于他的结构主义倾向，学界从以下两个方面来加以论证。首先是他的症候阅读法中的结构主义倾向。其次为阿尔都塞所特有的反历史主义的理论表述方式。

相对于栅栏阅读，症候阅读所关注的不是阅读中看不见的东西，而是“可见领域和不可见领域之间的必然的却是看不见的关系”[①]。正是从这种“关系”性视角中，阿尔都塞挖掘出了隐藏在其后的不同思想家之间不同的问题式。这种关系性思维，或许带有着结构主义的色彩，但阿尔都塞在症候阅读中所强调的却并不是可见与不可见之间的关系，他试图强调的是“症候”的存在对于发现与改变问题式的重要意义。“症候”在弗洛伊德的语境当中意味着对一种无意识的表征方式，但经过拉康的阐释之后，症候却更多地指向了那个不可能之真。换言之，套用阿尔都塞的分析语境，症候所表现的是不能被思想者总问题所囊括的剩余物，这一剩余物的存在恰恰表明了其固有的总问题已经无法获得自洽的说明，文本的阐释逻辑出现了巨大的断裂。症候是这一断裂口的表征。马克思之所以能够发现剩余价值的存在，正是因为马克思看到了以斯密为代表的国民经济学家无法解释在劳动价值论的逻辑中工人为什么越生产越贫困的事实。解释这一事实需要加入对劳动力这一特殊商品的认知。恩格斯将这一过程与化学史上对于氧气的发现过程相类比，这一类比是生动而准确的。[②] 换言之，就症候阅读法而言，阿尔都塞强调的不是总问题的转变对于思想走向的影响，而是究竟什么促成了总问题的转变。即阿尔都塞的哲学贡献不是给出了以总问题为主导的分析框架，而是着意于提出一种断裂对于总问题的改变具有决定性的意义。在我看来，这是对一种理论实践的内在动力的研究。

如果总问题的转变动力是表征断裂的症候的出现，那么这意味着转变动力从根本上来说是一种缺失、匮乏或者空无。换言之，正是因为思想阐释力的匮乏（劳动力价值论无法解释工人现实的生存状态）才产生了总问题转变的必要性与可能性。对匮乏的强调是拉康掏空主体的理论手段，阿尔都塞对于这一思想的运用绝非始于《读〈资本论〉》。早在阿尔都塞《论黑格尔思想中的内容概念》一文中，这位后来的反-黑格尔主义者就看到了黑格尔思想中空乏的意义所在：“黑格尔的哲学不仅把自己显现为真理的一个主体部分，一个我们可以从它在思想史上的位置来

---

① 阿尔都塞（2008：8）。
② 马克思，恩格斯（1972b：20-23）。

对它加以思考的完成了的整体，而且还显现为一种可能使真理得以完成、实现，或者说自我实现，达到充盈的行动。"[1]而"空乏是实现的前提，是对这种实现来说必不可少的时刻。这样，空泛的意识就被丰富起来了；它已经能够在其所感觉到的虚无中看出一定的内容"[2]。在此，阿尔都塞眼中的黑格尔的思想核心是一种趋向自我实现的能动行为，而这一行为的能动性同样以空乏为前提。这种激进的空乏，在我看来，构成了阿尔都塞特有的哲学主张。它左右着阿尔都塞一生的思想演进。例如晚年的阿尔都塞更为直接地将哲学界定为一个没有特定研究对象的学科（或可说以空无为对象），[3]并最终将哲学等同于政治。因为阿尔都塞思想中的哲学所指向的并非真理，而是一种形势（conjoncture）。这是多种力量相互作用所构筑的一种情境，这种形势抑或情境总是带有着"断裂"（空乏）的痕迹。它或者是历史演进中的中断，或者是理论的危机（理论阐释力的丧失），哲学讨论这一系列的形势，以便在其中找寻理论实践（解决理论危机）与政治实践（解决历史与现实危机）的可能性。[4] 换言之，阿尔都塞的哲学所指向的是"行动"空间的问题。对于这一点，阿尔都塞的学生阿兰·巴迪欧做了准确的概括："哲学是一种思想-行动，借助于操作上的裂缝，借助可以让其理解对象，让其变得真的空隙来使哲学范畴发挥作用。"[5]对于这一思想，我们将在本章的后两个命题中继续展开。

在此，我们需要强调的是，阿尔都塞的激进的空乏使其既不同于结构主义者，同样也不同于后结构主义者：在我看来，结构主义者们如同保守的理性主义者，他们满足于用某种固有的规范来诠释历史与现实，并力图使这种诠释趋于确定性。这是一种完成了的或者试图完成的理论。它不会为可能性留下空间。而后结构主义则在结构主义的关系性中发现了价值的相对性，这种价值相对性发展到极致带来的是德里达意义上的无限延宕（Différance）。在这种延宕中，生成性、创生性的观念获得永恒性。对于后结构主义者来说，一切都只是可能性，因此也都是相对的存在，甚至对于空乏而言也是如此。从这一意义上说，阿尔都塞对空乏的强调构筑了一种新的确定性：行动空间必然需要一种空乏空间的存在。这与强调生成的后结构主义的思想相左。

对于阿尔都塞的判定需要跳出整个（后）结构主义的解释框架，他设定了一种

---

① 阿尔都塞（2005：27）。

② 阿尔都塞（2005：42）。

③ 阿尔都塞（2003：11）。

④ 参见阿尔都塞（2003）中《哲学和科学家的自发哲学》以及《马基雅维利与我们》两篇文章的相关内容。

⑤ 阿兰·巴迪欧（2014b：55-56）。

独特的哲学基调,这一基调为今天的后马克思主义者们提供了理论的资源:它本质上是一种行动哲学,并力图在确定性(一)与非确定性(多)之间探寻行动得以展开的可能性空间。

二、阿尔都塞思想是反历史的?

将阿尔都塞与结构主义相关联的人们总是同时会将反历史主义的头衔授予阿尔都塞。当然这与阿尔都塞本人的理论表述有关。阿尔都塞在《读〈资本论〉》中对于“历史时代”进行了详尽的批判,并紧随其后对于马克思的有机整体性给出了一个带有强烈的结构主义色彩的表述。

首先,阿尔都塞明确指出了黑格尔的历史观念的特质:其一,“时代的为同质的与连续性”;其二,为“时代的同时代性或者历史的现实存在范畴”。[①] 这两点所意指的历史观念或可作如下进一步阐释:其一,所谓的同质性与连续性意味着黑格尔历史包含着内在的理性,它贯穿始终地左右着历史发展的基本进程,这是一种带有历史决定色彩的理性主义历史观;其二,所谓时代的同时代性,阿尔都塞批判的是黑格尔的历史与逻辑的统一性原则。在此,“黑格尔的整体具有这样一种统一性,就是说,整体的每一个环节,不管是何种物质的或经济的规定、何种政治制度、何种宗教形式、何种意识形式或哲学形式,都不过是概念在一定的历史环节上在自身中的现实存在”[②]。这一历史观的著名公式就是:“任何事物都不能超越它的时代。”[③]这是理性主义历史观的又一典型特征:历史内在的逻辑规定才是历史的现实(wirklichkeit)。这样的现实不是偶然的、偏离理性轨迹的现存,它要获得自身的现实性,只能以各种方式趋向与历史逻辑内在同一的轨道当中来。因此这样的历史现实是预先被规定好了的,它的发展动力源于历史理性的自我演进,带有着强烈的目的论色彩,它的历史演进严格说来是封闭的,而非开放的。这一点决定了其在政治倾向上是趋于保守主义的。

黑格尔的理性主义历史观是富有开创性的。正是他第一次为抽象的、无时间性的哲学体系引入了历史性的维度,这表现在他将原本认识论中以直接的范畴框架获得的认识放入到过程性(中介性)的展开中来加以考察,使认知带有了发生学的色彩。但由于他否弃了康德所强调的有限理性的观念,因此在其历史性展开过

① 阿尔都塞(2008:81)。
② 阿尔都塞(2008:82)。
③ 阿尔都塞(2008:83)。

程中使理性趋向于自身的同一性，当“物自体”的不可知性被消融在理性的绝对化的历程中之时，黑格尔也就使得历史性趋于终结了。阿尔都塞对于黑格尔的历史观的批判抓住了黑格尔历史观念的要害所在，在此，如果我们进一步将他的所谓同质性、连续性以及同时代性的说法推进一步来说，那么我们得出的结论是：以黑格尔的历史观念所构筑的逻辑与历史的同一性来建构的目的论体系，严格说来最终走向了非历史的理论形态。他以发展的、过程性的现象学展开方式说明的是一个自我统一的绝对精神，由此构筑了一个内容与形式之间的矛盾。这一矛盾在马克思那里已经被揭示出来。

对于马克思来说，黑格尔与国民经济学家站在同一立场之上。[①] 这一立场不仅将劳动只看作肯定性的，同时更是“把自然界和人类生活的各个环节看作自我意识的而且是抽象的自我意识的环节”[②]。也就是说，“思维过程，即甚至被他在观念这一名称之下转化为独立主体的思维过程，是现实事物的造物主，而现实事物只是思维过程的外部表现”[③]。这是黑格尔辩证法的神秘性外壳。它表明了观念（思维）对现存事物（存在）的创造和把握。黑格尔虽然承认了这种创造的过程性，却将观念的创造者自身视为永恒性的和非历史性的。国民经济学家与之相似，他们对于资本主义经济范畴也做出了非历史的、永恒的、固定不变的解读。阿尔都塞在谈论黑格尔的历史观念的时候，首先引入的就是马克思对于国民经济学所用概念的永恒性的批判，而后提出黑格尔历史观念的基本特征，这是对马克思批判哲学的继承。这一继承不仅让阿尔都塞看到了黑格尔历史观中包含的内容与形式的矛盾，更是将对这一矛盾的解决引向了对唯物主义辩证法的讨论当中来。因为对于辩证法的重塑原本也是马克思批判黑格尔的历史理性及其思辨哲学的一种方式。只是通过那个不同于黑格尔的辩证法，思辨的神秘外壳才能被打破。但问题在于马克思没有能够为我们提供关于何为唯物主义辩证法的现成答案。马克思只是为这个辩证法设定了一个原则性的方向：

> 辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解；辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的。[④]

---

① 马克思，恩格斯（2009a：205）。

② 马克思，恩格斯（2009a：206）。

③④ 马克思，恩格斯（2009c：22）。

对于这段仅有的关于辩证法的表述，我们所能获得的是辩证法的暂时性以及辩证法内含着能动性。但至于如何达到这种暂时性与能动性，它们与历史性原则之间的关系又是如何？对于这些问题，马克思没有给出明确的答案，但这却构成了阿尔都塞研究的起点。

最初，如果我们沿着阿尔都塞《读〈资本论〉》的文本读下去，我们看到的将是一个操着浓重的结构主义口音的阿尔都塞对应于黑格尔历史观的两个特性而给出的批判性路径，并借此提出了阿尔都塞所支持和肯定的历史性原则。这一批判在表面上似乎与唯物主义辩证法的重构相距甚远，但如果我们细读下来，却发现这一部分的批判所构筑的理论与《保卫马克思》的唯物辩证法中的相关论述构成了一种呼应关系。例如，阿尔都塞对于马克思关于社会形态的分层次的有机整体的讨论凸显了社会发展的异质性结构，以此来批驳黑格尔的同质性的、连续的历史理性；同时也不能用同一历史时代来思考不同结构层次的发展过程，也就是说，不同的发展层次都应有自身相对独立的特有的时代。历史与逻辑之间是非同一性的关系。[①]但正如我们已经指出的那样，阿尔都塞绝非一个真正的结构主义者。因为他虽然强调了对马克思关于社会发展的概念做结构性分析模式的重要性，但他却并不试图在这种概念结构中直接读出这个时代——而这一点正是结构主义者们试图做的事情。相反，他强调：概念“从来没有直接‘存在’过，在其可见的现实中从来不能阅读出来。这个概念同一切概念一样，必须被生产出来，被建立起来”[②]。换言之，概念不是现实，或者对现实的表象（representation），它需要被某种富有能动性的行动建构出来。阿尔都塞随后以哲学史为例讲述了一个哲学概念的建构过程。在这一过程中，哲学概念不是表现那些“看得见”的、在时间序列中依次出现的东西，而是需要一种特殊现实的出现，即阿尔都塞所谓的“哲学事变”[③]的可能性的考察。这一事变所昭示的是一种历史的断裂，因此正如其症候阅读法中所表达的一样，阿尔都塞在此要说明的是那些真正历史性的概念源于“历史实践”[④]。而历史实践的产生却又要依靠历史的断裂，这种断裂表现为社会发展的结构性关系的变动，正如阿尔都塞所言：“我在这里只想指出，我们可以把历史上出现的一切现象中影响现存结构关系并使之发生变化的事实确立为一般意义上的历史事实。”[⑤]而这一变化着的历史事实是构筑历史性的关键要素。

---

①　阿尔都塞（2008：86-87）。

②③④　阿尔都塞（2008：89）。

⑤　阿尔都塞（2008：89-90）。

由此，我们看到了阿尔都塞所肯定的历史性：它包括作为历史情境的一种非连续的断裂，以及在这一断裂中所迸发出的历史实践的能动性。这种历史性是开放的，非终结性的，它是推动现实处于永久的历史性当中的一种不竭的动力。从这一意义上说，阿尔都塞并非是反历史的，他反对黑格尔的历史理性主义，其目的恰恰是要释放出开放的因而处于永久发展中的历史性，并以构筑行动哲学的努力试图在理论上保障这种历史性原则。

三、何为唯物辩证法

基于这样一种历史性原则，阿尔都塞论述了唯物辩证法。阿尔都塞对于黑格尔的历史主义批判如同唯物辩证法的一个引论。在我看来，没有能动的历史性原则的构筑，我们无法理解唯物辩证法的理论展开方式。

关于唯物辩证法的理论核心，一般仅仅被视为一种反目的论、反因果性的理论倾向。正如阿尔都塞在《关于唯物辩证法》一节的标题下所注明的那样，它同时兼论着关于起源的不平衡。换言之，社会发展的不平衡性意味着我们无法用一个普遍理性来描述和认知这个历史过程，也就是说，观念与现实之间处于非同一性的关系，这是阿尔都塞所主张的科学理论的基本特性，相对于意识形态以思辨的方式所实现的观念的同一性，科学的理论所凸显的是一种认识论的断裂，即一种“崭新的现实”，“关注这一现实，马克思在‘德国的哲学’著作中找不到任何反映。就这样，马克思在法国发现了有组织的工人阶级，恩格斯在英国发现了发达的资本主义，以及不需要哲学和哲学家的干预而按照自己的规律进行的阶级斗争”[①]。由此，观念与现实之间的非同一性成为科学理论的起点。这种科学理论失去了历史演进的被规定性，没有了可预测的未来目的。

如果我们将唯物辩证法仅定位于此，那么我们所凸显的仅仅是唯物辩证法中的唯物主义的向度，即相对于以黑格尔为代表的思辨哲学，阿尔都塞的唯物辩证法在认识论断裂中凸显了现实的具体性与丰富性。而其辩证法的向度该作何理解呢？仅仅驻足于认识论断裂，我们似乎没有获得关于这一问题的任何看法。

由此，我们需要在阿尔都塞关于唯物辩证法的论述中，沿着其论述的思路来剥离这种辩证法的独特性。

阿尔都塞将一种大写的理论，即一般的理论，也即一般实践的理论，称为唯物

---

① 阿尔都塞(2010：69-70)。

辩证法，并且指出这种唯物辩证法与辩证唯物主义是浑然一体的。[①] 这个一般实践的理论即意味着它是关于实践的一般理论形态。辩证法缘何与实践相关联？这对阿尔都塞来说或许并不是一个问题。因为当他用结构主义话语表达一种结构变迁的内在动力（症候阅读法），将历史主义转变为一种历史性原则的时候，他的视角从未离开过“变动”这一关键词。因此，如果马克思将辩证法界定为一种暂时性原则，并在其中看到的是永恒的批判性和革命性，那么辩证法本身也只能在“变动”意义上获得说明。参照马克思关于辩证法的界定，我们发现，阿尔都塞不过是将马克思思想中未曾言明的思想说出来而已，概而言之，唯物辩证法在本质上是实践的。在我看来，这是一个需要特别注意的转变。虽然马克思也凸显了实践的意义，但由于马克思在后期着力于政治经济学批判，他更多地将思想的实践性直接融入到他对资本主义社会现实实践的分析和批判当中，反而缺乏对实践本身的可能性与现实性的理论关照。阿尔都塞在实践的意义上来界定唯物辩证法的基本属性是对马克思实践哲学的一种有效补充。但紧接而来的问题在于，这种理论层面上的实践如何才能保证不会沦为另一种形式的思辨哲学？

对于这一问题的回答，首先需要理解何为阿尔都塞意义上的“实践”：

> 关于实践，我们一般指的是任何通过一定的人力劳动，使用一定的“生产”资料，把一定的原料加工为一定产品的过程。在任何这类实践中，过程的决定性时段（或要素）既不是原料，又不是产品，而是狭义的实践：是人、生产资料和使用资料的技术在一个特殊结构中发挥作用的加工阶段。[②]

换言之，实践的重心在于“加工阶段”，如果我们将这种生产语境下的表述方式转变为纯粹哲学的话语，那么或许可以这样说：阿尔都塞的实践内涵所指的要点在于行动本身。如果说阿尔都塞的唯物辩证法是一种关于实践的一般的大写理论，那么唯物辩证法在本质上也是一种行动哲学。这种富有实践性的行动哲学只有在保持其固有的创造性的时候才会与意识形态的思辨哲学划清界限。阿尔都塞在唯物辩证法论证中，对这一部分展开得细致而详尽，在此我们简略概括如下。

作为实践之一般理论的辩证法包含着两个方面：理论实践与政治实践。[③] 两类实践具有相同的架构方式，只是一个面向着理论创造的可能性，一个面向着现实

---

① 阿尔都塞（2010：159）。
② 阿尔都塞（2010：158-159）。
③ 阿尔都塞（2010：164）。

历史创造的可能性。就理论实践的过程而言，阿尔都塞依据马克思关于“思维具体”的论述方式区分了三类一般：其一，科学理论构造的最初原料，如“生产”“劳动”“交换”等一般概念，称为“一般甲”；其二，经过科学理论的加工而成的具体的“一般”，即认识，称为“一般丙”；其三，则是从这些科学理论的生产资料中单独抽象出来的人，作为加工的主体，称为“一般乙”。在这三类“一般”的划分中，我们看到了阿尔都塞试图阐发的两个要点：其一，没有理论的创造是源于直接的感性和直观的，所有理论的实践都起源于一般，这一点保障了理论实践仅仅是在理论的认识层面上的行动；其二，一般乙介入是理论的实践性和辩证性的保障。阿尔都塞在理论实践的过程中特别强调了一般甲与一般丙之间的非同一性（认识论断裂）①，也就是说，理论实践的最初概念与加工后的具体概念之间并不能被还原为抽象概念与具体实在之间的关系。这种还原会让理论或者只能诉诸意识形态的思辨哲学（我们不能认识具体实在，只能认识与具体实在对应的抽象概念），或者划入费尔巴哈式的粗陋唯物主义，从而简单地强调感性的概念本身。阿尔都塞紧紧抓住马克思的辩证法的实践维度，通过一般乙的介入，使得一般甲在被加工的过程中出现了真正的变革，因为一般乙，即加工的主体，“在形式上表现为能够引起真正质的中断的突变和改组”②。在此，中断，作为一种断裂，再次成为理论创造的可能性空间。阿尔都塞思想的核心要点在于，经过一般乙的断裂式的介入，一般甲尽管还保留着一般性的形式，但这种形式已经转变为另一种一般，一种焕然一新的具体的、科学的一般（一般丙）。这个具体的、科学的一般既不是思辨哲学主观自发性的演进结果，同时也不是直接的感性直观，它在实践行动的介入中形成了非思辨的、面向现实的理论认知。依照这种理论实践的视角，阿尔都塞为我们揭示了思辨哲学的真正问题所在，即它不仅仅是驻足于思辨的幻想，这一点费尔巴哈已经揭示了出来，更为关键的是，“思辨通过抽象颠倒了事物的顺序，把抽象概念的自生过程当成了具体实在的自生过程”③。而对于阿尔都塞来说，作为理论实践之原料的一般甲从来与加工主体一般乙有着质的不同。④ 由此，在一般甲、一般乙与一般丙的相继发展中存在着的只是永远的断裂，而不是一致与同一。这种断裂构成了马克思与黑格尔思辨哲学的根本差异。而正是在这个断裂当中，理论实践的空间才真正地敞开了，唯物辩证法在理论层面上才得以实现出来。

---

① 阿尔都塞（2010：178）。
② 阿尔都塞（2010：181）。
③ 阿尔都塞（2010：180）。
④ 阿尔都塞（2010：185）。

四、多元决定论是多元论吗

唯物辩证法除了理论实践的维度，还应包含一个政治实践的维度。这两个维度在我看来，对于阿尔都塞来说是两个领域，它们互不干扰，却又有着相同的实现原则。这一原则，正如我们在本章中已经反复证明的那样，是通过断裂为能动的实践行动敞开一个空间。断裂与行动成为两个相互依赖的概念。在理论实践中作用于认知领域中的这一原则如今又被阿尔都塞放入到社会历史现实的政治运行当中再次运演。

对于政治实践的运演，需要从两个方面加以讨论：其一，政治实践得以实施的外在条件（具体情况）；其二，在具体情况下如何进行有效的政治实践。针对这两个方面，阿尔都塞用两个概念对其展开讨论：其一，早期基于异质性矛盾结构而构建的所谓多元决定论；其二，晚期基于对马基雅维利的考察所讨论的偶然相遇的唯物主义。这两种时期的两个概念之间存在着的关联性很少被人关注，人们更多的是将偶然相遇的唯物主义视为晚期阿尔都塞的一种新的理论构想。但在我看来，这不过是阿尔都塞将症候阅读法、唯物辩证法以及我们即将讨论到的多元决定论等诸多观念的基本思想重新整合融入对马基雅维利的政治策略的研究中所得出的一个说法而已，其中包含的基本思想从未改变。在此，我们将通过对多元决定论的考察来证明以上论点。

多元决定论（surdétermination）究竟是怎样的一个概念？它在阿尔都塞的语境中诞生于对“具体情况”的分析当中。如果说马克思主义的活的灵魂在于具体情况具体分析的话，那么何为具体情况就成为一个问题。阿尔都塞在此引入了毛泽东的相关思想，将这一“具体情况”指向了所谓的“条件”（condition）。[①] 但条件，绝非经验的现有条件，“它不是对存在的确认……相反，它是一个建立在对象本质基础上的理论概念，是一个始终既与的复杂整体”[②]。在此，有两个关键词需要我们给予关注：其一，“既与的”说明了条件的既成性，意指外在于人的独立性；其二，“复杂整体”，在既有条件中存在着大量相互作用的矛盾，这些矛盾是多样的，并且是富有差异性的。如果我们将这样的复杂整体视为具体情况，那么黑格尔的矛盾分析方式就无法为这种具体情况提供理论分析手段，因为对于黑格尔来说，矛盾是单一的，所有“具体情况”作为一种条件都不过是内在本原矛盾的一种外化形式。

①② 阿尔都塞（2010：202）。

它们是偶然的，不是必然的，因此“丝毫不决定社会的总体精神”[①]。但这种单一矛盾的分析方法最终会让所有的具体情况都失去其差异性，所有的差异不过是同样的内在本原的不同表现形式。要保持复杂整体的复杂性，我们需要新的概念对其加以分析。阿尔都塞在这一理论境遇中提出了“surdétermination”的概念。

但由于我们将“surdétermination”翻译为“多元决定论”，我们对于这一概念的本意的理解出现了偏差。加之目前中译本中关于何为“surdétermination”的段落中部分关键词翻译的错误比较多，致使我们对于这一概念的误解较深，似乎多元决定论所决定的是一种关于多元矛盾相互作用的结构性关系。并且在所谓“归根结底的……”的强调中，将阿尔都塞与结构主义及决定论画上等号。这种说法，在我看来是对阿尔都塞思想的一种偏移。首先，阿尔都塞在强调“归根到底的”时候恰恰要批判“经济决定论”。决定论的任何形态都隐含着一种本质主义的确定性原则，但马克思在其社会整体（非总体）的强调当中凸显了构成整体的非平衡性要素和矛盾的复杂性要素，它们与黑格尔的本质主义的总体性有着本质的区别。阿尔都塞曾就此将马克思与黑格尔的关系做了如下类比：前者是一座大厦，后者是一个圆圈或者球体。[②] 大厦的结构性关系与圆圈的中心性观念形成了一种对比。我认为，在此阿尔都塞将大厦的形象赋予马克思是一个失败的比喻，也正是这一比喻夯实了他作为结构主义者的基本形象。甚至对于后期依赖其“surdétermination”概念构筑领导权理论的拉克劳与墨菲而言，这一带有着归根结底式的大厦形象也是阿尔都塞思想中首先予以扬弃的部分。[③] 实际上，阿尔都塞从构筑复杂整体的非平衡性要素所生发出的“surdétermination”概念，从根本上意指着一种非确定性，因此我个人更倾向于将这一概念翻译为“非确定”。首先“sur-”作为法语词缀意味着“超越”“在……之上”的观念。而“détermination”则意指“确定性”“决定性”。虽然该词在日常运用当中可以作为复因决定论来运用，但就词形构成上来说，我们可以将两者相加获得“超越确定性”的观念。回到阿尔都塞对“surdétermination”的具体讨论中，我们可以发现这种所谓的超越确定性在本质上就是“非确定性”，因此，我尝试着将其翻译为“非确定性”来加以理解：

> 在矛盾中非确定性（surdétermination）意指着以下本质的特性：它是矛盾存在之条件在矛盾中的反映，也就是矛盾的情境（situation）在整个复杂性整

① 阿尔都塞（2010：204）。

② 参见阿尔都塞（2003：192）。在本书中 surdétermination 被翻译为“过度决定”，我认为这个翻译也不很准确，它仍然会将这一概念确定为决定论的一种形式（参见阿尔都塞，2003：194 的相关翻译）。

③ 拉克劳，墨菲（2003：104-108）。

体占据主导的结构中的反映。这一“情境”并非意指某一特定的意义，它既不仅仅是“应当”(de droit)的情境(那些在确定性要素序列当中占据一席之地的那种境遇，如在社会中的经济因素)，也不仅仅是“事实”(de fait)情境(它在一个特定的阶段当中，究竟是占据主导还是处于附属地位)，而是这一事实情境与正当情境的关系，也就是说，是使得事实情境在主导性上发生结构的“变化”，却在总体性上“保持不变”的关系。[①]

对于这一短话的重译，我着意凸显了两个词：其一，情境(situation)，原中译本将其翻译为“地位”；其二，应当(de droit)，原中译本在同一段中将其翻译为“原则”与“法律”。这样两个译名的改动让矛盾的非确定性获得这样一个重述：首先，矛盾的非确定性是复杂结构中特定情境的反映；其次，这种情境所昭示出的是一种应然(应当)与实然(事实)之间的关系，而应然与实然之间的关系意味着一种永恒的非同一性，因此必然会带来某种结构的变动，所以情境也就意味着一种变动性。虽然在这一时期，阿尔都塞仍然会谈论所谓“总体”的不变性，以及经济要素占据着决定性地位等，但它们却不再是矛盾的非确定性的核心要点，因为它们不能准确地表征情境的内涵。

情境，带有着偶然性，却主宰着复杂结构的复杂性。情境不同于特定的要素，它是多个要素相互作用的结果，在其中矛盾的非确定性得到充分的体现。这一概念在阿尔都塞的《马基雅维利与我们》当中更为确切地被阐释为“conjucture”(机会、时局、形势)。而“situation”在其中则仅仅作为“具体情况”的意义上被理解。[②] Conjucture 在某种意义上是诸多 situation 中的一种特殊形式。并且晚期阿尔都塞借用马基雅维利的研究阐发了这样一个理论的翻转：“马基雅维利没有根据形势(conjucture)来思考满足统一的难题：却是形势本身从反面、然而也是客观地提出了意大利民族统一的难题。马基雅维利仅仅是用它的理论立场表达了由形势的具体情况客观地、历史地提出的难题：它不是由单纯理智上的比较提出来的，而是由现存阶级力量的抗衡和它们不平衡发展的关系——实际上，就是由它们偶然的未来提出来的。”[③]换言之，不是主体根据特定的形势来思考历史的问题，而是特定形势要求主体如此这般地看到历史问题。在我看来，阿尔都塞在这里通过用 conjucture 对于 situation 的替代，表达出了偶然性所具有的决定性意义。如果说，

① Louis Althusser (1975：215).
② 阿尔都塞(2003：395)。
③ 阿尔都塞(2003：396)。

在对于非确定性的讨论当中，情境还被囿于一个整体框架当中，成为这个整体框架中的变动性的、非确定性的要素，那么当 conjucuture 被阿尔都塞强调出来的时候，原有的“总体的不变性”被彻底打破了，不是总体结构“决定”形势，而是形势“决定”整体结构。在此，所谓的“决定”不是确定意义上的决定，而是由阶级的对抗与不平衡，以及由此带来的偶然的未来所确定的。因此在我看来，当阿尔都塞提出所谓的“surdétermination”的时候，他已经不是在任何意义上的决定论上来讨论问题了，更是与多元论无关。相反，他所意指的是非确定性所敞开的应然与实然之间的关系，以及由于这一关系的敞开性所带来的政治实践的可能性空间。

因此，阿尔都塞的非确定性(surdétermination)在这一意义上并非仅仅构成对当时经济决定论的一种批判，同时更是为其政治实践，即一种人的行动的能动性原则提供了一个有效的理论支撑。如果哲学就是政治，那么政治如何以哲学的方式存在，阿尔都塞用非确定性的概念为我们提供了一种理论典范。

通过对以上四个尝试性命题的再思考，我们或可对于阿尔都塞做这样一个判定：他所有极具特色的理论命题都隐含着某种空洞、断裂与能动性的关系问题。换言之，症候阅读法中彰显的理论盲点(空)就如同唯物辩证法中理论一般甲与一般丙之间的断裂，又如非确定性中的意指着应然与实然关系之非同一性的境况与形势，它们都为人的政治行动打开了可能性空间。没有这些空洞、断裂与非同一性，历史与社会将完全被规定和确定下来，那么人的能动性将如何成为可能？因此阿尔都塞的理论在本质上是对马克思的新唯物主义中的实践性原则何以可能的一种理论阐发。当然这一阐发同时也是阿尔都塞所处历史情况的一种反应：那时，马克思的思想或者被日趋教条化，或者被完全否弃，马克思式的革命似乎变得遥遥无期。它所构筑的形势(conjucture)需要以另外一种方式保卫马克思：不是以确定的方式，而是以非确定的方式为马克思思想的合法性提供坚实的理论基础。阿尔都塞构建了一套较为完整的理论。但无可否认的是，这一理论中所包含着的空洞、断裂及其非同一性逻辑所带来的主体能动性为马克思思想，甚至为整个当代哲学带来了一种永恒的富有颠覆性的阐释倾向。吸取着阿尔都塞思想的营养，激进左派蓬勃发展，他们坚守着革命的话语，却在非确定性的主导思想之下，肢解了马克思诸如生产、阶级与经济等所有经典概念，在非确定的联结中重建主体性，拉克劳与墨菲，以及阿兰·巴迪欧是其中的典型代表。在我看来，他们的理论无非是阿尔都塞理论的精致化或者激进化发展的产物。于是产生了两个结果：其一，原本政治化了的哲学再次走向学院化、理论化，例如巴迪欧的数学本体论的构建；其二，原本能动性的理论如今变成了讨论能动性本身的理论，例如拉克劳与墨菲的领导权理论的构建。如果说，阿尔都塞试图为当时的行动打开一条理论道路，因此是

事前的，那么拉克劳与墨菲则是对于已经既有的民主策略给予一种新的阐释，因此是事后的。事前的理论是富有真正的颠覆性的，而事后的理论，尽管总是在谈论激进与主体，却实际上总是亦步亦趋地追随着现实的脚步，为已经既存的现实做解释性的工作。因此激进左派在今天总是等待着一个事件（历史的断裂，一个形势）的发生，并在事件发生之后认同这一事件，判断它，并解释它，却最终无力改变它。“占领华尔街”运动中的齐泽克的“行动”成为当代激进左派的典型形象：在运动发生之后赶来做个演讲，在运动还未结束之时离开，对于运动本身，没有任何影响，他留下的唯一有效的行动只是在演讲中正确地预见到这一事件在行动力上的空乏：“我唯一害怕的，是我们有一天就此回家，然后每年在这儿聚聚头，喝喝啤酒，怀缅我们在这里曾经拥有过的美好时光。”[①]而这一预言也生动地表明了激进左派在今天理论舞台上的存在样态：一种以边缘化的状态来获得其中心性位置的表演。阿尔都塞的遗产正在走向他自己的反面。

① 齐泽克（2011）。

下篇

晚近西方马克思主义的抗争之路

在这一部分中，我将选择早期的鲍德里亚、齐泽克、拉克劳与墨菲以及德勒兹和巴迪欧进行分析。一方面梳理并彰显他们与马克思思想之间的内在关联，另一方面呈现他们对于马克思主义基本问题的改造：马克思思想不仅为人类社会提供了一个完整的理解框架，而且为颠覆资本主义社会提供了诸多理论上的可能性。

第九章

早期鲍德里亚对马克思的继承、修订与批判

鲍德里亚对于晚近的西方马克思主义者来说近乎是不可归类的。他在西方学界曾以“法国的麦克卢汉”而著称，但这所赞颂的不过是他在媒介理论上的贡献。然而早期鲍德里亚作为列斐伏尔的学生，作为1968年法国革命的思想产儿，与马克思的思想有着千丝万缕的联系。将他归入晚近的西方马克思主义者应不为过。因为在其早期的著作（主要是1972年之前的著作）中，马克思或者作为有待继承与补充的思想起点，或者作为其需要严肃对待的思想敌人，总是萦绕在鲍德里亚思想的形成与发展过程中。但鲍德里亚的思想却又绝非激进左派的思想所能概括的，或许对于激进左派而言，鲍德里亚最终蜕变为一个“漫步水晶宫”的社会妥协者。写写专栏，发点奇谈怪论，拍拍照片，办个摄影展，最终沦为资本逻辑操控下的艺术家，其行为与其早年的社会批判理论似乎渐行渐远了。但在鲍德里亚的内心深处，当他论证黑客的合法性，当他为“9·11”欢呼，谁能否认其中包含着的极端的激进性维度？对应于激进左派对共产主义的推崇，鲍德里亚也在媒介批判中指出乌托邦的存在本身就是一个

富有革命性的事件。只是这种说法较之激进左派略显冷静、理性，因此也略显残酷，他残酷地发现当下已经不再是一个革命的世纪，残酷地发现了颠覆的不可能性。因此，他并不是一个显在的激进派，但当我们从其思想的起点处出发，在理论上回溯其曾经沿着马克思的思路一路走下来的思想理论，我们将看到这一冷静的、理性的、潜在的激进性究竟是如何养成的，鲍德里亚自身，以某种方式，构筑了激进左派的另一种存在样态。

一、超越价值逻辑——符号政治经济学的最终旨归

符号政治经济学作为鲍德里亚的一个重要术语在其理论体系中占据着十分特殊的地位。一方面，鲍德里亚曾经围绕这一概念阐发了一种特殊的社会批判理论，显现了其与马克思之间的密切关联，并形成了一部在其思想发展历程中为数不多的相对完整和系统的理论专著——《符号政治经济学批判》；另一方面，这一个概念的形成又处于鲍德里亚思想发展的转折点上，是鲍德里亚从早期的马克思主义向后期的后现代主义转变的转折点。由此引发了鲍德里亚对待这一概念所特有的矛盾心态。

在《生产之镜》中，在宣称政治经济学批判已经基本完成的语境之下，鲍德里亚将"符号政治经济学"的提法看作一种概念使用中的权宜之计："正如马克思想到必须扫清政治经学批判的道路，才能完成法哲学批判一样，这个领域的根本变革，首先就要批判全部意识形态范围内能指与符码的形而上学。由于还没有更好的术语，我们称之为符号政治经济学批判。"[①]

而在随后的《象征交换与死亡》中，鲍德里亚则又强调了符号政治经济学仍然是一种政治经济学，只是我们需要明了的是它是一种什么意义上的政治经济学。"这里涉及的还是政治经济学吗？还是的。理由就在于这里涉及的确实还是价值和价值规律，但影响政治经济学的突变是如此深刻，如此关键，所有的内容都发生了如此大的变化，甚至被清除，以至这一提法只是暗示性质的。"[②]

鲍德里亚在概念使用上所一贯具有的模糊不清性在符号政治经济学这一概念中再次得到了显现。他虽然似乎对于"符号政治经济学"做了一种界说，却仍是含混不清的。因为沿着他所给出的思路，我们可以继续追问下去，符号政治经济学如何"暗示"了政治经济学？这种"暗示"的政治经济学还是一种政治经济学吗？找寻

---

① 鲍德里亚(2005：34-35)。

② 鲍德里亚(2006：5)。

这些问题的最终答案将是本节所要做的主要工作。这一工作的完成不仅有助于我们理解这一术语的真实内涵，同时还能够帮助我们发现鲍德里亚不同时期不同概念之间的内在关联，以及由此显现出的鲍德里亚的理论转向。

1. 政治经济学的另一副面孔

我们将从符号政治经济学产生的最初语境中探寻这一概念的真正内涵。符号政治经济学诞生于《符号政治经济学批判》中对于艺术拍卖的研究。艺术拍卖被鲍德里亚视为完全不同于经济交换的一种交换方式。艺术拍卖具有两个方面的特征：其一，交换过程如同一种仪式、一个事件；其二，拍卖过程中的时间、秩序、节奏、速度等对于拍卖来说至关重要。由此艺术拍卖中的交换价值并不来自使用价值，也不来自供求关系，因为它的最终决定因素恰恰在于拍卖过程本身，由竞拍者彼此之间的相互竞争来决定。这种竞争本身已经完全可能脱离被拍卖物的实际价值。

需要注意的是，鲍德里亚特别强调这种拍卖是一种"艺术"拍卖，这不是一个可有可无的限定词，它指认了一个特殊的场景：艺术品向可交换商品的转变。在这一场景之下，艺术品的价值就不再用劳动时间来衡量，它在本质上是一种符号/价值。但对于鲍德里亚来说，他所关心的不只是揭示艺术价值的本质，更为关键的是这种符号/价值是如何产生的。

价值的产生机制是政治经济学一贯的研究主题。作为经济学的前身，政治经济学从其诞生之日起就以富国裕民为己任。但政治经济学中的价值从来不以直接的自然生产力所带来的物质财富为研究重心，它更关注的是在这些财富的获得背后发挥作用的"政治的"力量。正如萨伊所言："这门科学并不是研究天然财富或大自然无代价地和无限制地供给我们的财富，而是专门研究社会财富。社会财富的基础是交换与财产权受到承认。而这两者产生自社会制度。"[①]马克思在发现了费尔巴哈宗教异化批判的非革命性之后，试图通过政治经济学的批判来为其人类解放的理想寻找现实基础。在他后半生的经济学研究中，他写作了《政治经济学批判》，并在其鸿篇巨制《资本论》的副标题上也注明为政治经济学批判。在《资本论》序言中，他明确指出："我要在本书研究的是资本主义生产方式以及和它相适应的生产关系和交换关系。"[②]从这一意义上说，政治经济学从来不是一种纯粹的经济学，它所讨论的是一种社会语境下经济发展的运行机制。因此从价值入手的政治

---

① 萨伊（1963：15-16）。
② 马克思（1975：8）。

经济学的研究也从来不能仅仅被视为对经济规律的探求，其最终的目的仍然是通过这种探求发现某种特定的社会关系。

由此，当鲍德里亚将符号/价值的产生机制问题作为分析社会等级的途径的时候，他确实进入到了政治经济学的研究视阈之中。因此，尽管符号/价值的产生过程在本质上与经济价值的产生过程存在着巨大的差异，但以一种类比的方式，鲍德里亚同样可以推出一整套符号/价值的运作机制。

符号/价值也诞生于“生产”。只是这种生产不是物质生产，而是差异的生产，它最终带来了社会等级的产生。进行这种差异性生产的同样也是一种劳动——至少在《符号政治经济学批判》中，鲍德里亚还没有完全拒斥劳动概念——这种劳动被鲍德里亚称为“一种奢侈(somptuaire)的运作，是一种消耗(consumation)”[①]，而这也就是鲍德里亚所特别关注的“消费”行为。消费在此“不再是传统政治经济学所界定的消费(即在生产循环的范围内，经济交换价值向使用价值的反复转换)，而是作为一种经济交换价值向符号/交换价值转换的消费”[②]。消费成为一种生产，这是鲍德里亚在《符号政治经济学批判》中提出的一种独特的观点。在鲍德里亚看来，不能如传统政治经济学所做的那样将生产与消费对立起来，让消费从属于生产的附属过程，恰恰相反，在消费与生产之中贯穿着相同的抽象逻辑。这种逻辑是一种价值的逻辑，在生产中是交换价值的体系化逻辑，在消费中则是符号/交换价值的体系化逻辑，二者在根本上是同质的。对应于生产力，鲍德里亚创造了一个**消费力**(consommativité)[③]的概念；对应于生产中的生产方式，鲍德里亚提出了消费中的意指(signification)方式，并将其视为符号/价值产生的基本方式。于是消费者如同生产者一样，在消费中完成了一种辛勤的劳作。

鲍德里亚认为由于马克思忽视了以奢侈、耗费为特质的消费作为一种劳动的意义，因此没有发现这种符号/价值，所以马克思的政治经济学是未完成的。由此导致了“马克思主义的分析在今天发现，自己对意识形态领域的立场与在马克思之前(以及之后)的那些面对物质生产的资产阶级经济学家所持有的立场相同：真实的价值源泉以及真实的生产过程都被跳了过去”[④]。于是符号的政治经济学成为政治经济学必须补充的另一副面孔。这一面孔的存在之所以是必要的，正是因为当下的社会发展已经将政治经济学的抽象的价值逻辑延伸到了所有领域当中，包括那些原来并不能被价值所约束的领域。

---

① Baudrillard (1972：131).

② Baudrillard (1972：129).

③ Baudrillard (1972：88).

④ Baudrillard (1972：132).

马克思在《哲学的贫困》中对社会发展的这种变迁曾给出了一种说明：

第一阶段，交换的只是剩余产品（例如在古代的和封建的生产中），大量的产品处于交换和商品领域之外；

第二阶段，整个"工业"生产都处于交换之中（资本主义政治经济学）；

第三阶段，甚至人们认为不能出让的东西，如德行、爱情、知识、良心等，都成了买卖的对象。这是一个"普遍贿赂、普遍买卖"的时期，"是一切精神的或物质的东西都变成交换价值并到市场上去寻找最符合它的真正价值的评价的时期"。[①]

鲍德里亚特别注重马克思的这种历史时期的划分。他认为第二阶段与第三阶段分别是对第一阶段和第二阶段的革命性变革。马克思的政治经济学集中于第二阶段，并完成了对其的批判。鲍德里亚则将符号政治经济学视为对第三阶段有效批判的唯一途径。因为普遍进入交换的时期是一个符号的社会，那些不能被交换的东西，诸如德行、爱情、知识与良心等都属于意义范畴，只有在被符码化之后才能具有价值。符号是对意义的一种抽象，它正是在意指关系中获得了符号/价值。

从这一角度来说，鲍德里亚的符号政治经济学不仅是一种严格意义上的政治经济学，而且还成为马克思主义政治经济学在当下社会批判中的有效补充。

2. 指涉物的消解

然而无论鲍德里亚如何按照政治经济学的研究内容进行工整的类比，符号政治经济学与政治经济学之间仍然存在着巨大的差异。这一差异要比鲍德里亚所提出的相同点大得多。这种巨大的差异构成了"符号政治经济学"的一种内在的张力。它暗含了否定自身的力量。

符号政治经济学之所以能被称为一种政治经济学，根本原因在于价值逻辑的入侵。价值逻辑已经入侵到符号所统摄的领域之内，这是符号政治经济学存在的必要性所在。回到符号政治经济学的诞生语境，我们可以发现其中的价值逻辑与马克思理论中的价值逻辑之间的根本差异。

在艺术品拍卖中，正如鲍德里亚所指出的那样，艺术品的价值从来不是由艺术品本身所耗费的劳动时间来决定的，甚至也不是由艺术品被艺术家所评估的那个起拍价所决定，它是由竞拍者之间的相互竞争来决定的。因此拍卖当时的具体场景对于艺术品的价值有着直接的影响。这一现象被鲍德里亚所捕获，使他发现了符号/价值的特殊性，即它是一个无指涉物的结构性价值。换句话说，艺术品所包

---

① 马克思，恩格斯(1958：79-80)。

含的真实价值作为一种指涉物已经不复存在了，而竞拍者之间的相互竞争构成了一种结构性关联，正是这种结构性关联才是符号/价值的最终决定力量。

符号/价值是符号学视阈下的价值理论，符号学是构造这一价值理论的根本手段。在符号/价值的构造当中，鲍德里亚充分运用了索绪尔与本韦尼斯特（Emile Benveniste）的语言学理论。这两位语言学家具有继承关系。索绪尔作为语言学，或者说符号学理论的鼻祖，其重要贡献在于将语言视为一种符号体系，将符号分割为作为概念的所指与作为音响形象的能指，并指出了能指与所指之间的联系所具有的任意性。索绪尔的这种符号学分析无疑将现实剥离出符号视阈，符号可以在能指与所指的任意性关联中获得自身的意义，而无须借助于现实的支撑。这种对偶然性的强调让本韦尼斯特不满。他在索绪尔的符号之外添加了指涉物（référent）这一概念。它就是现实。符号与现实之间的关系是对应的，本韦尼斯特做这样一种修正的目的是为了消解索绪尔能指与所指之间的任意性关联，试图为这种任意性找到现实基础。但在鲍德里亚看来，正是在这一点上，本韦尼斯特暴露了他的本质，"他并不是符号学家"[①]。因为，"符号与'真实'指涉物的分割并不存在。这种分割只发生在作为形式的能指，以及所指与指涉物之间，后两者共同成为内容。在能指的统治下，形式构成了思想，内容构成了现实（或者成为知觉）。指涉物在此并不比所指更外在于符号：实际上，它受符号的控制。它被符号的某种功能分割出来，成为一种表征。它的现实性只是**作为符号自身的一种点缀**"[②]。

在鲍德里亚看来，无论是能指、所指还是指涉物，所有要素都被符号的规则所操控，价值理论也不得不在符号学的语境下获得说明。于是价值规则必须被符号学规则所淹没，成为符号学规则的服从者。一方面，在符号学规则中，无论是能指还是所指都属于符号学内部的构成要素，它们都已经失去了与真实存在之间的直接关联。符号自身成为一个自组织的系统，一旦真正进入符号学的研究，指涉物必须被消解掉。另一方面，索绪尔将语言学分割为共时语言学与历时语言学。前者被视为在同一时间中存在的语言学，后者则被视为不同时间内存在的语言学，并且前者优于后者，"共时方面显然要优于历时方面，因为对说话的大众来说，它是真正的、唯一的现实性"[③]。这一理论的直接后果是促使了结构主义对语言学的改造。

① Baudrillard (1972: 184).
② Baudrillard (1972: 183-184).
③ 索绪尔(1980: 130)。

同一时间中要素的结构方式因此成为要素产生意义或者价值的关键。

符号的这种规则被鲍德里亚用来改造价值概念。价值由此成为一个无指涉的结构性价值。这显然与马克思对价值的看法存在本质区别。在马克思的视阈中，价值也是一种抽象，一种社会关系的抽象：它是“在商品的交换关系或交换价值中表现出来的共同东西”[①]。但马克思所进行的政治经济学批判要揭示的却是这种抽象的社会关系背后的人的现实存在状态。他寻找的是价值背后现实的来源，因为马克思坚信：“使用价值或财物具有价值，只是因为有抽象人类劳动体现或物化在里面。”[②]也就是说，价值背后存在着现实的指涉物，这是价值的真实来源。而鲍德里亚在将价值背后的指涉物消解掉之后，将价值的源泉视为符号之间的结构性关系，这无疑是一个削平深度的过程。如果说马克思的价值理论是纵向的、有深度的，那么鲍德里亚的价值理论则是横向的、无深度的。马克思所特有的拜物教式的分析方法，即由抽象的物的关系来透视人的关系的方法失去了它的效用。

严格说来，这种价值理论并非马克思价值理论的补充和发展，它实质上是一种根本性的颠覆。价值不再是某种现实存在的抽象形式，而是抽象形式本身。缺少了现实的支撑，价值最终只能变成构成要素之间的相互指认，这也就是鲍德里亚所谓的符号政治经济学中替代生产方式的意指方式，它就是要在相互指认中产生意义，而意义就是符号政治经济学的最终产物。

虽然鲍德里亚也指出了符号/价值与马克思的价值理论之间存在的区别，但仅仅将其视为价值逻辑内部不同类型之间的区别。在他所提出的四种价值逻辑中，以等同性为原则的交换价值逻辑和以差异性为原则的符号/价值并列其中，[③]这显然弱化了他对价值概念改造的根本性和彻底性。这从另一个侧面也反映出当时鲍德里亚对其完成的这次改造的基本认识。这种认识使鲍德里亚仍然将自己视为马克思主义的后继者，以捍卫马克思的姿态活跃于哲学舞台之上。然而随着与马克思思想的一点点决裂，鲍德里亚对于符号/价值中所包含的颠覆性具有了越来越清晰的认识。于是符号/价值与价值逻辑的差异性被一点点彰显出来，而一旦这一差异性最终获得了确认，符号/价值以及它所赖以存在的符号政治经济学也就面临着被消解的危险。

---

①② 马克思，恩格斯(1972a：51)。

③ Baudrillard (1972：144).

3. 逃离价值逻辑："价值"的结构革命

在《象征交换与死亡》的开篇，鲍德里亚特别强调了索绪尔所完成的价值的结构性革命。对于这一革命的强调标志着鲍德里亚自觉意识到了无指涉的结构性价值对于价值逻辑的最终超越。早在《普通语言学教程》中，索绪尔不仅宣称了语言"只能是一个纯粹价值的系统"[①]，而且还明确将语言学与政治经济学进行了类比，指出两者都是对"价值"的研究：都是"涉及不同类事物间的等价系统，不过一种是劳动和工资，一种是所指和能指"[②]。索绪尔由此形成了较为独特的价值观，在他看来价值的构成应有两个方面：

> (1) 一种能与价值有待确定的物交换的不同的物；
> (2) 一些能与价值有待确定的物相比的类似的物。[③]

于是价值的概念被拓展为两方面的内涵：其一，价值是通过现实的另一个存在物，诸如货币、面包等来得以彰显的，这是包括马克思在内的政治经济学家们都已经详尽阐发的定义；其二，价值同时还要在一个系统之中，通过与它同类物的比较得以最终确定。在索绪尔看来，后一个方面更为根本。他在《普通语言学教程》中反复举出下棋的例子来说明价值的产生。一个棋子只有在它与其他棋子共同构成的结构性整体中才能获得自身的价值，离开了所属的整体，棋子就没有任何价值可言。所以索绪尔认为："要确立价值就一定要有集体，个人是不能确定任何价值的。"[④]价值不是"通过它们的内在价值，而是通过它们的相对位置而起作用的"[⑤]。

鲍德里亚对于这场革命的意义予以说明：

> 这场革命就在于断开了价值的两个方面，以前人们却可能认为它们是一致的，而且似乎被一种自然法则永恒地连接在一起。现在，指涉物[①]价值为了唯一的价值结构游戏的利益而被摧毁了。结构维度自主化，指涉物维度被排除，前者建立在后者的死亡之上。生产、意指、情感、实体、历史等各种参照都

---

① 索绪尔(1980：157)。
② 索绪尔(1980：178)。
③ 索绪尔(1980：161)。
④ 索绪尔(1980：159)。
⑤ 索绪尔(1980：165)。

> 终结了，这种与"真实"内容相对应的等价关系权终结了，"真实"内容过去一直在用某种有效的负荷和重力填充着符号——这是它的再现等价物的形式。现在是另一个价值阶段占优势，即整体相关性、普遍替换、组合以及拟真(simulation)的阶段。[①]

可见，鲍德里亚已经认识到价值的这两个方面不能同时都归入价值的逻辑之中。结构性价值的建立以指涉性价值的彻底消解为前提，"前者建立在后者的死亡之上"。因此价值的这次变革乃是一场革命，它并非要在原有的价值逻辑中寻找自己的位置，而是要建构一种新的价值逻辑。随之而来的问题是，取代指涉性价值的结构性价值是否还是一种政治经济学意义上的价值？

答案在鲍德里亚对于政治经济学的自我质疑中显现出来。当他用"暗示"这一说法来说明符号政治经济学还是一种政治经济学的时候，就已经显露出否定的态度。符号政治经济学所包含的价值乃是结构性的价值，而非传统政治经济学中的指涉性价值，这种价值所突出的结构性、整体性特征使得符号政治经济学更倾向于一种"政治学"，而非经济学，它是一种意识形态的批判方式，但这种批判已经不是如马克思所做的那样，从现实的经济事实出发，揭示被物化的经济关系背后的人的现实生存，它更倾向于对符号所构筑的社会的直接批判，这是一种新型的政治话语，它几乎丧失了所有的经济学内涵。

鲍德里亚在《符号政治经济学批判》中已经隐约意识到他所推崇的符号政治经济学内在的矛盾性格。一方面它是一种政治经济学，另一方面，在其产生的现实语境下，即"在拍卖以及艺术市场中，我们试图理解一种价值策略的核心，一种具体的时空，一种策略性的瞬间以及意识形态的母体。这种意识形态总是产生符号/价值以及被编码了的交换。这种价值的经济学是一种**政治的**经济学(黑体为原文所加)"[②]。更准确地说，它是一种"政治学"。而"这种一般的价值的政治经济学批判在今天成为能够在整体范围内来重新把握马克思的分析的唯一途径。它也是唯一能够**超越价值**，成为在实践上颠覆政治经济学的理论基础"[③]。

表面看来，这段文字似乎前后矛盾。为什么说"一般的价值的政治经济学批判"，即"符号政治经济学"最终必然"在实践上颠覆政治经济学的理论基础"呢？理解这种矛盾的关键在于把握价值的结构性革命最终实现的是对价值逻辑的超越，

---

① 鲍德里亚(2006：4)。原文中的"参照"，笔者修改为"指涉物"。原文中的"仿真"，笔者修改为"拟真"。在仿真的背后还有被仿效之现实，而鲍德里亚在此显然强调的是无现实支撑的模拟，因此用"拟真"似乎更恰当。

②③ Baudrillard (1972：142).

从根本上看，这种价值的界定已经成为一种非价值的，至少是非经济价值的范畴。由此，符号/价值严格说来并非一种价值形态，并不存在符号的价值。鲍德里亚对这一问题的认知同样在《符号政治经济学批判》中已经显露出来。一个书写方式的细节可以说明这一点，即凡是在符号与价值、符号与交换价值连用的地方，鲍德里亚都用符号"/"加以分割。而"/"也在鲍德里亚将象征性交换——这一鲍德里亚所设想的非价值交换方式——完全排除到价值体系之外的图示中运用，具体图示为：[①]

一般的政治经济学 (Économie Politique Générale)	/	象征性交换 (Échange Symbolique)

由此可见，"/"起到了一种分隔的作用。它所分隔的是两个不同的领域，这两个领域彼此异质，不能融合。当鲍德里亚把"/"放入符号与价值、符号与交换价值之间的时候，他显然意识到了符号学与价值的根本异质。[②]

至此，我们就可以知道符号政治经济学从其产生之日起就是对以符号为主导的消费社会的一种观照，它在本质上是一种意识形态的批判方法。它带有传统西方马克思主义固有的批判视角，即从文化与政治而非经济的视角来进行批判。所以虽然鲍德里亚宣称他所建构的是一种"符号的政治经济学"，但显然它并不是一种政治经济学，符号政治经济学批判的最终理论归宿恰恰是对于价值逻辑的超越。或者用鲍德里亚在《生产之镜》中的概括：它不过是对"全部意识形态范围内能指与符码的形而上学"的批判方法而已。

在此，我们还可以进一步指出这样一个理论事实，鲍德里亚在《象征交换与死亡》之后彻底放弃了"符号政治经济学"这一概念。那么这是否意味着他放弃了对符号社会的批判呢？并非如此，符号政治经济学的最终宿命，即对价值的超越在鲍德里亚后期使用的"拟真"(simulation)这一概念中更为准确清晰地显现了出来。他对拟真的界定是这样的："所有的符号相互交换，但决不和真实交换(而且只有以不再和真实交换为条件，它们之间才能顺利地交换，完美地交换)。"[③]拟真所描述的难道不就是符号政治经济学中符号/价值与符号/交换价值所试图揭示的状态吗？换言之，"拟真"就是"符号政治经济学"的一个替代性概念。从这一概念的更迭中，我们发现此时的鲍德里亚逐渐从马克思主义的语境下走了出来，变成了一个真正的后现代媒介理论家。

---

① Baudrillard (1972：152).

② 英译本中忽略了这一细节，将"/"省略，这无疑会带来理解上的巨大偏差。

③ 鲍德里亚(2006：4)。

二、象征性交换——鲍德里亚思想的阿基米德点

象征性交换作为鲍德里亚的核心概念之一，如同其他概念一样，虽然被鲍德里亚反复运用，但从未获得一个清晰的界定。然而，在鲍德里亚的传记研究者迈克・甘恩（Mike Cane）看来，象征性交换应被视为鲍德里亚理论的"阿基米德点"。[①] 如何理解这一论断？或者说，象征性交换在何种意义上对于不断与自身决裂的鲍德里亚思想如此重要？在这一部分中，我们将从这一概念得以形成的理论来源、概念本身的内涵与特质，以及这一概念在其后思想中的演变形态等方面，来对这一问题给出回答。

1. 象征性交换的理论渊源

鲍德里亚对于当下社会的批判基于对启蒙与理性的批判。这样一种批判方式决定了其与马克思的批判视角存在着根本性差异。在鲍德里亚看来，马克思用政治经济学对资本主义进行批判本身并没有脱离资本主义的固有逻辑。因为政治经济学所内含的价值逻辑，作为一种理性逻辑永远无法超越理性自身。为了突破理性的樊篱，鲍德里亚需要在理性体系之外来找寻批判的立足点，以颠覆整个固有体系。象征性交换就是早期的鲍德里亚为了突破马克思政治经济学的体系而提出的一个完全异质的交换模式。

象征性交换（Échange Symbolique）更为确切地说应该被译为象征性交往。因为这一交换本身在本质上已经不再具有任何经济交换所具有的价值意蕴。它所指向的是一种原始的交往方式，是鲍德里亚为克服当下理性的、价值的逻辑而做出的一种带有浪漫主义色彩的理论构想。

这种构想并不是没有任何根据和来源的。象征性交换是鲍德里亚将巴塔耶（Bataille）的"普遍经济学"与莫斯的"礼物"理论相结合的产物。巴塔耶的"普遍经济学"突出强调了"支出""耗费""奉献""宴请"等行为对人的本能的释放。巴塔耶认为耗费本身是获得意义的必要条件。例如，在宗教的祭祀中，耗费很多的动物甚至人的生命作为"牺牲"奉献给神灵（从词源学的意义上可以看出，牺牲（sacrifice）本身就意味着"使之神圣（sacred）"）。因此，巴塔耶极力夸大"耗费"的意义，并最终使他的经济学变成了只是以耗费、奉献为旨归的"太阳经济学"。其中只有索取，

---

① 乔治・瑞泽尔（2003：116）。

没有回报。[①] 对于这样一种单向的付出，鲍德里亚并不满意：“单方面的馈赠并不存在。这不是宇宙的规律。这位认真研究过阿兹特克人祭祀仪式的人应该知道，在他们的仪式中，太阳并没有给予什么，而是需要人类用自己的血来不断滋养它，它才能够发出光和热。需要通过祭祀仪式向诸神挑战，以便他们能够以富裕相回报。换言之，奉献和一般经济学的基础从来就不是纯粹简单的开支——或者是所谓的大自然赋予我们的过渡冲动——而是一个不断进行挑战的过程。”[②]

在此，所谓不断进行“挑战”就是要凸显在献祭式的“耗费”中，即与太阳的交换中，总是存在着某种必要的交互性(reciprocity)，将交换变成一种双向互动的过程。并且这种交互性并不来自某种理性的、价值的逻辑的强制性，而是充满了神圣性，这种交互性的结果也并不带来所谓的生产与进步，而是以耗费本身为目的。然而随之而来的问题是，离开了价值逻辑的象征性交换如何具有必然性？也就是说，这一交换得以持续进行的根据何在？对此，莫斯的“礼物”理论通过对原始人的现实考察提供了一种阐释路径。

莫斯在对毛利人与萨摩人等原始部落交换制度的人类学考察中，发现在货币经济不发达的原始制度中，普遍存在着一种“礼物”的交换方式。在这种交换方式中，蕴含着一种内在的强制力，从而将给予、接受与回馈的行为变成一种义务。莫斯经过考察发现，原始人认为物本身之中就存在着一种带有神性的力量：“馈赠某物给某人，即是呈现某种自我”[③]，因此“所要还给他人的东西，事实上是那个人本性或本质的一部分；因为接受了某人的某物，就是接受了他的某些精神本质，接受了他的一部分灵魂；保留这些事物会有致命的危险，这不单单是因为这是一种不正当的占有，还因为该物在道德上、在物质上和精神上都来自另一个人，……都会使占有者招致巫术或宗教的作用。……它们会力争返回赫茨所说的‘老家’，或努力为它们的氏族和乡土争得等价的替代品”[④]。

在物的神性力量的基础上，存在着一种以“夸富宴”为主要表现形式的礼物交换方式。在这一方式中，物的馈赠成为一种炫耀，一种对自己财富、力量和地位的炫耀，这就迫使接受者予以回赠，以作为迎接挑战的方式，由此“生活就是不断地‘送与取’。生活贯穿着一条兼容了由于义务或利益，出自慷慨或希图，用作挑战或抵押的送礼、收礼和还礼的持续之流”[⑤]。

---

① 参见巴塔耶(2003：24-41)，亦可参见谈瀛洲(2001：243-246)。

② Baudrillard (1975：61).

③ 马塞尔·莫斯(2002：21)。

④ 马塞尔·莫斯(2002：21-22)。

⑤ 马塞尔·莫斯(2002：57-58)。

由此可见，在没有价值逻辑的强制下，交换行为同样可以持续进行。只不过它得以进行的根据，不是某种抽象的比例关系，而是直接来源于物、来源于人、来源于人与人直接的交互性。这种被直接的交互性所主导的交换方式被鲍德里亚称为"象征性交换"。它是对经济交换体系的一种超越，因为它所谓的"交换"仅仅是"象征性"的。

2. 何为象征性交换

那么究竟什么是象征性交换？象征性交换首先是交换的原初的、同时也是本真的内涵。这一点只有在鲍德里亚对经济交换的批判中才得以显现。

经济性交换，在鲍德里亚看来是启蒙运动的产物。在启蒙运动中，原本和谐统一在一起的人与"自然"（Nature）分裂了。"所有这些（指自然与人的和谐统一——笔者注）在18世纪都毁灭了，自然被提升和'发现'为一种潜在的力量（而不再是一种规律的总体）；作为一种生命的原始起源，它是被遗忘又被重新发现、被压抑又被解放了的现实，伸向非时间性的过去与理想的未来。这是它的正面提升：自然进入了它的技术领域。由此，主体与自然-客体（Nature-object）分裂了，它们同时屈从于功能性目的。"[1]

人与自然的分裂，使二者分别成为"主体"与"客体"，而"主体"与"客体"之间乃是一种"改造"与"被改造"的关系。正是由于人对自然、主体对客体的改造活动——劳动，导致并推动了社会财富的增长，而社会财富的增长则代表着人类社会的发展进步。从斯密、李嘉图到马克思，整个政治经济学都是建构在"劳动是财富之父，大地是财富之母"的前提之下的。但问题在于为什么要以财富的增长作为社会发展的主要标志呢？这在经典政治经济学中乃是一个不成其为问题的基本预设，但在鲍德里亚那里却被当作了一个重要问题予以反思。

在鲍德里亚看来，经典政治经济学之所以将社会财富的增长作为社会发展的主要标志，是因为它们预设了一个前提：这个社会从根本上是一个稀缺性的社会。稀缺性社会意味着社会所能够提供的财富满足不了人们对财富的需求，所以，财富的增长就代表着社会的发展进步，这是问题的一个方面。问题的另一个方面，也可以说是更为重要的一个方面是，在稀缺性社会之中，并不是每一个人对财富的需求都能够得到满足，这就决定了人与人之间财富的交换必须按照既定的价值比率来进行，这也就是通常所说的价值交换，鲍德里亚称之为经济性交换。

由此可见，经济性交换的诞生并不是没有前提的，相反它恰恰是政治经济学的

---

① Baudrillard (1975：53-54).

逻辑运演的结果。当包括马克思在内的思想家将政治经济学作为一种分析人类社会发展的科学，从而将其视为是普遍必然的时候，鲍德里亚却宣称这门科学其实不过是启蒙精神的产物。如果我们对其前提，即对社会稀缺性的设定进行置疑的话，那么政治经济学以及其中所包含的经济性交换的普遍必然性也就消失了。在鲍德里亚看来，马克思批判了诸如资本、私有财产等概念的普遍必然性，却没有将经济性交换纳入批判的视域，因此还囿于资本主义政治经济学的范围之内，并没有真正实现对其的批判和超越。

在鲍德里亚看来，稀缺性的社会只是社会发展的某个阶段。在原始社会以及当下的"丰盛社会"中，正是巴塔耶所提出的"耗费"主导着社会的生活。那么与此相应，经济性交换必然也仅仅是人类社会发展到一定历史阶段的产物，它既非从来就有，也非永恒存在。并且，更进一步说，经济性交换还是一种相对于象征性交换而言的异化了的交换方式。

因为"象征性交换主导的原始人类并不是在与自然的关系中确定自己。他们没有意识到必需(Necessity)，必需只在自然的客观化中起作用，在资本主义政治经济学中具有它确定的形式；而且，它是稀缺性唯一的哲学表达。从市场经济中产生出来的稀缺性本身并不具有经济学的意义，它只是生产和再生产了经济性交换。在这一点上，经济性交换与原始的交换有很大的区别，在原始交换中并不知道存在着规定人的本质的'自然律令'"①。

在此，鲍德里亚通过对"必需"的批判指出了经济性交换的异化性，并由此凸现了象征性交换的原初的、本真的内涵。

"'自然必需'的概念只是政治经济学的道德表达方式，……在经济之镜中，自然透过必需品的眼睛看着我们。"②在稀缺性社会中，由于资源和财富的稀缺，人的生存也存在一个最低的底线，这一底线就是"必需"。这一"必需"被马克思以及政治经济学家们看作是"自然的"，也就是不应再加以批判的。然而自然性的需求其实只是由资本主义所特有的意识形态制造出来的特殊的需求，是由资本主义条件下人的劳动以及主体的需求来建构的。因此"自然必需"本质上恰恰是"人为"的。

被劳动所建构的自然的功能性以及相应的被需求所建构的主体的功能性属于使用价值的人类学领域，它被启蒙的理性所描述，并依靠着某种抽象的、线性的、不可挽回的目的而定义了整个文明(这个文明将自身强加于其他所有

---

① Baudrillard (1975：59).

② Baudrillard (1975：58).

文明之上），这一形式本身延伸到个体与社会实践的各个方面。[1]

剥离了自然必需的“自然性”伪装，鲍德里亚指出了以此为基础的经济性交换并不是出自人的本性而进行的一种自然性交换方式。它在价值逻辑的作用下使交换本身不再是交换的目的，而是以交换价值为目的。它所建立的关系不是直接的人与人之间的关系，而是间接的、承载一定价值的物与人之间的关系。它是被政治经济学的逻辑体系设计出来的，而不是人类自发生产出来。由此，它是异化的。然而被经济性交换所消解的却在象征性交换中获得了最大限度的实现。正是在这一对比当中，象征性交换具有了本真性的内涵。

在早期的鲍德里亚看来，象征性交换理论是对马克思理论的一种补充。陷入生产之镜的马克思所关注的一切经济行为都与特定的目的相关联。如果一个行为本身不具有经济性与生产性，那么它就必将不在马克思的视野之内。“如果说有一样东西是马克思所未曾想到的话，那就是释放、耗费、奉献、挥霍、游戏和象征。”[2]

而在这两类行为中人都获得了一种解放。耗费、挥霍、游戏与象征所释放的是人的感性的本能，而马克思所谓的生产力的释放，则是人的理性的释放。从根本上看，这种释放只不过是“经济上的、生产性的、终极化的释放，因为在它与其他结合之后，产生出了一种生产性的力量，叫作物质。它是一种有用的释放，一种创造，而不是身体能量的无功利的仅仅为了享乐而进行的一种释放。它是一种与死亡的游戏，或者是对欲望的逃脱。”[3]这种理性的释放不是属人的释放，它不以一个人获得快乐为目标，而是以追寻所谓人类普遍进步为目标。在鲍德里亚看来，这一目标不过是理性的一种虚假承诺而已。并且在这种虚假承诺之下，人们丧失了作为感性的人的丰富性存在，而仅仅成为一种理性的劳动力。

这两类行为产生两类不同的交往方式：经济交换与象征性交换。在经济交换中，商品所遵循的是经济规律，其中包括使用价值与交换价值的辩证关系，交换价值之间的适当的比例关系（等价交换或者非等价交换），这些都是可以放入经济学领域之中，作为一般经济学来加以研究的。而在象征性交换中，它不受任何价值规律的影响和约束，但作为一种交往方式，象征性交换又必然要受到某种强制性因素的制约，以保证交换的持续进行，只不过这种强制性因素不再是价值，而是人与人直接的交往，也就是莫斯礼物交换中所包含的那种“交互性”。

---

① Baudrillard (1975: 56).
② Baudrillard (1975: 42).
③ Baudrillard (1975: 44).

由此可见，所谓本真的象征性交换是以交互性为特质的直接的交往方式，它完全异质于价值逻辑，具有模棱两可性。

作为鲍德里亚理想的社会交往模式，象征性交换的内在逻辑并非物的有用性或目的性，而是一种象征性。在象征性交换中不存在价值的、确定的等价关系。“象征性交换并非一种价值交换（它不是明确的、自为的、可衡量的或者可被编码的）。它是一种属人的交换，包含着模棱两可性（肯定的与否定的），也正因如此，它与其他的价值形成鲜明的对立。”[①]象征性交换所体现的“象征的社会关系是给予和接受的不间断的循环，在原始的交换中，它包括对‘剩余’的消耗和故意的反生产”[②]。

由此可见，我们对“象征性交换”的基本特征可以做这样一种概括：第一，它在本质上是一种给予与接受所构筑的一种循环、一种交互性，因此从某种意义上说，它是以交换本身为交换的目的；第二，它在本质上是一种反积累、反价值，因而反经济的交往模式，它的交换不是为了产生出利润，而是为了消解“剩余”的观念本身，即任何“剩余”都是生产逻辑中产生出来的“剩余”，在象征性交换中无所谓“剩余”。由此它拒绝精确的、可量化、可计算的交换，其交换本身具有模棱两可性，因此是真正“属人”的交换。

在以“交互性”为特质的象征性交换中，被交换的物，即马克思意义上的商品终于失去了“价值”的内涵：“在象征性交换中，物或者其所有的价值都回归于无（就此可以考察一下模棱两可的拉丁语 res[③]）。正是某种东西，通过给予和回馈，在它的显现或者缺席中消解了或者表征了关系的解体。‘物’，这个 res nulla，根本没有使用价值，它对任何事物都没有益处。由此，只有那些通过持续的交互性交换来设定其意义才能逃离交换价值，而这种交互性交换只存在于礼物以及礼物的回馈之中。”[④]对物的消解从根本上消解了经济性交换中所交换的内容，将其仅仅作为交往的一种载体，而不是交换的目的，由此可以真正破除政治经济学中的拜物教，即破除物与物的关系对人与人的关系的遮蔽，从而回归到人与人的本真的交往方式。

3. 象征性交换与诱惑

作为鲍德里亚早期思想中的一个乌托邦式的理想构想，象征性交换作为一种

---

① Baudrillard (1975: 150).

② Baudrillard (1975: 143).

③ 拉丁文中的 res，与拉丁文中的 objectus 都是物的意思，但显然后者因为同时还具有客体、对立等含义，而更倾向于与人相互关联的“物”。

④ Baudrillard (1972: 267).

表述几乎完全淡出了后期鲍德里亚的话语体系，然而这并不能说明鲍德里亚在后期的研究中放弃了“象征性交换”，它只不过改头换面，被其他术语替代了而已。

写作于 1979 年的《诱惑》一书是鲍德里亚后期思想中最后一部较为系统的理论著作。在整部书中围绕“诱惑”概念，鲍德里亚重建了一套批判话语，并以此对当下社会的发展做了重新表述。

在鲍德里亚看来，被理性渗透的这个社会大致可以被分割为两个大的领域：一个是被政治经济学所规划的经济领域，它操控了人的生产、消费与交换等日常生活，对此他在对政治经济学的批判中给予了系统的分析与批判；另一个则是被弗洛伊德的精神分析所规划的心理领域，它以无意识的凸显实现了对人的深层心理的操控。而后一领域的异化，鲍德里亚认为还没有被揭示出来。《诱惑》一书在本质上就是试图完成对精神分析理论的分析与批判。鲍德里亚认为这一批判显然要比对政治经济学的批判更为深入。

精神分析是理性对人内心世界操控的一种方式。人的内心世界在精神分析的逼迫下要求显现自身，获取某种确定的规定。力比多(libido)成为一种能量，它如同资本一般要求实现自身。鲍德里亚对此给予了讥讽：

> 现在，没有人再说“你有灵魂，必须要保留这种灵魂”，相反只是说：
> 你有某种性别，你必须充分利用它；
> 你有某种无意识，你必须让它说话；
> 你有一个身体，你必须从它那里得到快乐；
> 你有力比多，你必须消耗它。[①]

这是一种贯穿于精神分析领域中的政治经济学，它本身包含着实现价值的内在强制，这种强制在此如同政治经济学中的经济交换一样需要一个载体，在精神分析领域中是“力比多”“无意识”，而在政治经济学中则是“物”。由此，当鲍德里亚完成了政治经济学的批判之后，他开始了对精神分析领域的批判，贯穿其间的批判方法并没有变，仍是要通过一种完全异质于该体系的逻辑来颠覆原有逻辑。既然政治经济学与精神分析在逻辑上具有一致性，因此鲍德里亚在为其设定出路的问题上也采用了相同的逻辑，即对应于反叛政治经济学逻辑的象征性交换，反叛精神分析逻辑的被界定为“诱惑”。

---

① Baudrillard (1990：38).

因此,当我们理解了象征性交换的本质,也就等于理解了“诱惑”的本质。

在鲍德里亚看来,诱惑(se-ducere)的本意就是偏离,使某人偏离其固有轨道。[1]这种偏离的实现在于其所采取的“无间断的仪式的交换(ritual exchange),在其间,诱惑者与被诱惑者不断地在游戏中合作,从不能中止。不能中止是因为界定在其中谁为胜者,谁为败者本身是不合法的”[2]。这里我们显然可以看出诱惑所具有的象征性交换的本质:诱惑是一种相互合作的、不间断的游戏,它所强调的不是谁被诱惑了,那是价值逻辑所探求的对象,它的关键在于游戏本身以及在游戏中相互的合作,鲍德里亚再次将这种游戏称为“交互性”。于是诱惑变成了一种交互性仪式,仅仅关注于仪式本身,如同象征性交换仅仅关注于交换本身;仪式是一种无内容的形式,如同象征性交换对于交换物的消解。由此,诱惑完全可以变成一种单纯符号的游戏,因为在符号学的语境之下,符号是可以无所指的能指。也正因此,诱惑从来都是不确定的,如同象征性交换一样,充满了暧昧与模棱两可,而这正是诱惑用以反抗被理性所操控的精神分析的力量所在。

诱惑,带有精神分析的色彩,却是对精神分析的一种颠覆;这正如象征性交换带有经济交换的色彩,却是对经济交换的颠覆。鲍德里亚通过提出“诱惑”这一概念将象征性交换的本质拓展到经济视域之外,特别是其“交互性”在诱惑的视域中直接被指认为一种符号游戏,为其进行媒介理论的批判打下了理论的基础,其后鲍德里亚所谓“宿命策略”“沉默的大众”在本质上都在实践着这种带有“交互性”的符号游戏,也因此成为抵抗媒介操控的一些途径。在某种意义上它们都可以视为在媒介理论批判中,象征性交换的又一理论演变。由此可见,以“诱惑”为中介对象征性交换的改造,彻底清除了其本身因作为一种“交换”所包含的经济性特质,凸现了其“交互性”的本质,从而使象征性交换可以成为贯穿鲍德里亚思想的各个不同阶段的关键词。

4. 诱惑与女性气质的统一性:消解二元对立

如果说诱惑是对象征性交换的替换,并因此也成为对价值逻辑的一种逃离,那么女性气质(feminine)则是对性别(sex)的一种超越。鲍德里亚在《诱惑》的序言中直接将两者等同起来,以用来批判女性主义理论。

在此我们可以发现如同对社会现实的批判一样,鲍德里亚对女性主义理论的批判同样是以超越被批判对象的固有逻辑的方式展开的。对于无论是早期的女权主义还是当时的女性主义,其共有的一个逻辑前提是男性与女性的二元对立。在

---

①② Baudrillard (1990: 22).

这一前提之下，女性主义者或者要求平等，或者要求差异，但他们所没有讨论的问题恰恰是这个男性/女性二元结构的合理性。

于是，在鲍德里亚看来，女性解放理论的危险性就在于此：女性的设定“被封闭在一个结构当中，当这个结构强大的时候，女性遭到了歧视，当这个结构弱化的时候，则获得一种可笑的胜利”[①]。所以在鲍德里亚看来，无论是强调平权还是强调差异，只要是在这个结构之内，那么女性的解放就总是一种空谈。

如何超越女性被固着的这个结构？鲍德里亚从其社会批判理论中推演出这个结构的本质：它在本质上是启蒙的产物、理性的逻辑，它与政治经济学、精神分析理论具有共谋关系。因为它们都试图挖掘事物的内在价值，使其获得确定性。这是一种探询真理的态度。总是相信在事物背后有等待被揭示的本真，在这一逻辑下，事物总是有深度的。在此逻辑下，性别(sex)这个概念产生了，它以解剖学为科学依据被“分析”了出来，由此，男性与女性变成了二元对立的结构，如同认识论中的主体与客体的存在。随后以波伏娃(Beauvoir)的理论为根基，社会性别(gender)的概念被“发明”了出来，由此，男性与女性同时获得了本真性的内涵。所以鲍德里亚认为：“在女性主义运动与真理的秩序之间存在着奇怪的、强烈的共谋。”[②]

如果这样看待男性/女性二元结构的本质，那么超越这一本质的途径同时也就是超越政治经济学与精神分析理论的途径，诱惑在此由于与女性气质(feminine)的直接相关性，成为鲍德里亚探询女性主义运动出路的核心术语。

在鲍德里亚看来，女性气质的力量就是诱惑。诱惑的力量就是不断让人偏离真理的轨道，以游戏的方式消解事物的深度。诱惑仅仅关注于表象(appearance)，玩弄表象的游戏：一种无内容的形式，即仪式或者符号的交换。女性气质(feminine)之所以具有诱惑的力量就在于它不是女人(woman)本身，它是附着于女性的一种属性。它用一种形式，用符号诠释着女性的属性。所以只有女性气质可以实现某种表象的游戏，而女人(woman)作为一种确定性的性别恰恰成为女性气质所游戏的对象。

在此，我们可以发现在鲍德里亚对于女性的分析中，女性(woman)、性别(sex)、社会性别(gender)作为理性逻辑下的产物具有确定性、真理性，而女性气质(feminine)则是超越这一理性逻辑的出路，是前者的乌托邦。女性主义理论之所以总是难以逃离父权制的话语，在鲍德里亚看来正是因为它们始终将话语固着于女性、性别与社会性别，从而与男性话语没有本质的区别：它们都是理性逻辑的产

①② Baudrillard (1990: 6).

物。只要女性气质从根本上逃离这种逻辑，无所谓女性、性别与社会性别，它们就如同鲍德里亚所谓的“真实”一样，或者又如符号背后的“指涉物”一样，在符号化的社会中早已经消失了，留下的只有女性气质，一种女性表象符号的游戏。因此，从女性、性别与社会性别向女性气质的转变，同时也就是从确定性向一般的非确定性的转变。“女性特质不是如一种结构的翻转一般，作为与男性气质(masculine)对应的另一个性别而替代男性气质。它替代着性别表征的确定性的终结，作为一种漂浮的法则规训着性别之间的差异。”①因此，女性气质的世界“不再能够通过精神的或者精神分析的关系性术语来获得阐释，也不能用诸如压抑的、无意识等诸多术语进行阐释，而是必须在游戏、挑战、对抗等术语之中，在表象的策略之中来获得阐释——也就是说，在诱惑的术语中获得阐释。这个世界不再用结构的或者区分性的对立来被阐释，而是暗含着诱惑的交互性——在这个世界中，女性气质不再对立于男性气质，而是诱惑着男性气质”②。

女性气质如何发挥诱惑的力量？在鲍德里亚看来：“女性气质总是存在于其他一些地方。这正是它的力量所在。一些事物持续存在着只是因为它的存在不能足够诠释它的本质。女性气质去诱惑，只是因为它从来没有存在于别人认为它应该存在的地方，或者存在于它自己认为该存在的地方。”③换句话说，女性气质在不断地使女性的属性发生偏离的地方，由此消解“什么是女性本真”这类理性逻辑下的追问。而这种偏离恰恰是诱惑的本性所在。所以只有女性气质能够实施诱惑。

在此鲍德里亚特别强调了易装癖(transvestism)。易装癖既不是同性恋，也不是超性别(transexual)。迷恋易装癖的男人或者女人，并不否认自身解剖学意义上的性别差异，然而却喜欢穿着不同于自身性别的衣服。因此他们甚至在穿着异性服饰的同时袒露出自己性别的特质，如男性并不去刮去胡子或者腿毛来彰显在女性服饰之下的男性躯体。由此，鲍德里亚认为易装癖是诱惑发挥作用的典型代表。因为它玩弄着表象，在用某种符号(服饰)来诠释某种气质的同时显露原本的性别躯体，使得性别直接显现为一种符号的游戏。易装癖挑战了性别的确定性，“他们似乎迷恋于性别的游戏，实际上他们迷恋的是游戏本身”④。这种游戏就是诱惑的力量，是一种永久的对真实的偏离。

由此诱惑与女性气质在“偏离”的意义上游戏了理性的逻辑，男性/女性的对立、同性恋与异性恋的对立、超性别与性别的对立、真实与虚假的对立在表象的游

① Baudrillard (1990：5-6).
② Baudrillard (1990：7).
③ Baudrillard (1990：6).
④ Baudrillard (1990：13).

戏,即诱惑中都失去了确定性。女性气质,而不是女性本身则是这种诱惑在性别问题中的体现。

在此,我们可以发现存在于鲍德里亚理论中的一个"矛盾"。他一边强调对男性/女性二元结构的超越,一边却不断地谈论着女性气质(feminine)与男性气质(masculine)的差异与对立。这是否意味着鲍德里亚在推翻了一种对立之后,重新构造了另外一种对立?

正如我们已经指出的那样,鲍德里亚对于诱惑的讨论主要是为了批判弗洛伊德的精神分析理论。在弗洛伊德看来,只有一种性别,一种力比多,那就是男性(或者说男性气质)。性别作为一种对立性结构所围绕的是菲勒斯,是阉割,是父亲之名,而女性则不过是一个无菲勒斯的男性。女性对男性来说具有一种与生俱来的阴茎嫉妒。在某种意义上说,鲍德里亚是赞同弗洛伊德的这种看法的。因为他认为弗洛伊德的理论准确地指出了当下性别现状的基本特质,在鲍德里亚看来,男性或者男性气质所代表的是一种生产的力量,一种理性的力量,它是政治经济学的产物,符合资本的逻辑。在当下的性别理论中正是这种生产的力量占据着主导,女性被男性生产出来,二元对立的确定性结构被生产出来,精神分析理论中关于欲望理论及其压抑与升华也被生产了出来。由此,当女性被告知自身是拥有地位、权利以及欲望的主体,在鲍德里亚看来,无疑就等于说女性被归入到男性之中,失去了自我。因为主体性以及与主体性相关的欲望、地位与权利的话语都是一种男性话语,只要女性在这些话语中构造自身,那么女性就早已陷入了男性的陷阱之中,所谓以争取女性权利的女性主义理论于是变成了与男性的共谋。它们共同加固了当下这个被男性主导的话语语境。因此不管采取怎样的形式注定是要失败的。

而要超越男性话语,在鲍德里亚看来只有树立女性气质。在此,女性气质与男性气质的对立不是女性与男性的对立,而是超越男性话语的某种话语形式与男性话语之间的对立。它们分别代表的是两个不同的逻辑体系。前者是以诱惑为主导,后者则以生产为主导。诱惑的力量就是消解被生产所生产出来的二元结构,其中包括男性/女性的对立。

由此,鲍德里亚对弗洛伊德理论进行了一种翻转:虽然在当下社会现实中,确实如弗洛伊德所言,只存在一种性别——男性(男性气质),而从历史的演进过程中,其实只存在一种性别特质——女性气质。鲍德里亚从发生学的意义上为我们展现了一幅不同的性别发展的历史。

在鲍德里亚看来,女性仅仅因为在原始社会中曾被作为一种物来进行交换,就被认为成为一种被压迫的对象,作为客体被主体主导,并失去了自身的价值,这本身就是男性生产逻辑所编织的一个故事。实际上,原始社会由于在本质上脱离了

政治经济学的生产、理性的逻辑，因此它被女性气质所特指的诱惑所萦绕着。在其中没有价值与等价的观念，它是一种无深度的表象游戏。在这种游戏中，实际存在的只有一种性别——女性气质，而男性气质则不过是不断试图脱离这种女性气质的一种努力而已。于是弗洛伊德的假定应该这样被重述：并不是男人创造了女人，而是男性不断地构造自身的力量来阻止始终强大的女性的力量。这其中的内在驱动力并不是什么阴茎嫉妒，而是相反，是男性对于女性生育能力的嫉妒。男性由此通过构建社会、政治、经济的制度与法律来遏制女性的力量，从而确立自身的存在。因此在鲍德里亚看来："女性气质从来都没有被主导，而是始终具有主导性。"①

在此，我们需要注意的一点是鲍德里亚所强调的是女性气质，而非女性。在他的理论视域中，男性与男性气质两者没有本质的区别，可以换用，而女性则是男性逻辑派生的产物，与女性气质相异质。这源于诱惑与女性气质的相似性。诱惑所带来的"偏离"往往在示弱中显现出来，而女性作为生产性逻辑中客体的一个环节，自然处于弱势地位。由此彰显这种女性特质的女性气质就在玩弄示弱的游戏中显现了一种诱惑的逻辑。

依此类推，"'传统中'的女性在性别中既没有被压抑，也没有被禁止。她在其自身的角色中完全就是她自身，她没有被打败，也没有处于被动，自然也没有梦想自身被'解放'"②。由此，女性的压抑正是源于女性解放的话语，因为后者的逻辑恰恰是男性的生产逻辑，在此诱惑终结了，女性气质的力量丧失了。在生产的语境中，男性（男性气质）才真正处于主导地位，在女性解放的话语中发挥着主宰女性的作用。

于是真正的女性解放不应在男性/女性的二元结构中翻转，而是要跳出这个结构本身，跳出生产的逻辑，恢复诱惑的力量。而这种力量并不是要构造一个不同于生产逻辑的新的逻辑，而是通过"偏离"，消解生产本身，让其成为一个"空无"。由此，女性气质的力量才得以恢复，而整个社会也因此摆脱了理性的樊篱，走向了鲍德里亚所设想的美好图景。

简言之，鲍德里亚以诱惑为理论基础而展开的对女性主义运动的批判，本质上是其对政治经济学批判的一个个案性的应用。其批判的关键点在于：女性主义的理论不过是男性话语体系中的一个"他者"，而不是其话语体系外的一个"对立"，因此其理论不得不成为男性话语的另一种重述方式，从而从根本上失去了解放或者

---

① Baudrillard (1990：15).

② Baudrillard (1990：19).

批判的力量。鲍德里亚对女性主义的批判使许多女性主义者将其视为是一个男权主义者，然而鲍德里亚所开拓的这种批判路径在学理上应该得到女性主义者的理解和重视。[①]

三、政治经济学与象征——两种死亡逻辑的对立

虽然鲍德里亚的早期与晚期思想之间存在术语上的断裂，但他对当下社会所持有的批判态度却始终不变。而且鲍德里亚的批判一向是彻底的，因为他不再寻求体系内部的修补，而是要求一种整体性的颠覆。由此导致鲍德里亚思想中总是存在着一种二元化的分析模式：一方为发端于启蒙的理性化倾向——在鲍德里亚那里常常被视为与政治经济学的价值逻辑具有共谋关系——所操控的某种现象；另一方则为超越这一逻辑体系的唯一途径，即象征性或者交互性的存在方式。而由于后者的产生基于莫斯所推崇的原始社会特有的交换方式——象征性交换，由此使得鲍德里亚的批判总带有一种抹不去的浪漫主义色彩。

写于 1976 年的《象征交换与死亡》是鲍德里亚运用这种批判方式对于当下社会诸多现象所进行的个案式的研究著作，涉及了身体与时尚、易位书写与死亡等诸多话题。其中死亡的问题作为一个颇具哲学内涵的话题在鲍德里亚的分析中具有举足轻重的地位。从对死亡的分析中，我们不仅可以清楚地体验到鲍德里亚所特有的二元化批判模式，同时还可以映射出鲍德里亚对于传统哲学中死亡问题的种种批判。

1. 象征性视域中的死亡

在鲍德里亚眼中，对死亡的排斥是现代社会进行“歧视性分割”所采取的最初行动，因此可以被视为其他歧视性分割的基础所在。

所谓“歧视性的分割”是鲍德里亚分析当下社会的一种言说方式。在他看来，理性的逻辑习惯于将任何事物分割为二元对立的模式：人与非人，黑人与白人，男人与女人，强势群体与弱势群体，等等。并且在这种分割中，总是一方占据主导，另一方不过是这一主导的派生性存在，因此这种分割是歧视性的。由此产生了普泛意义上的种族主义，以及反对种族主义的人道主义的二元对立。然而只要在理性的逻辑体系内部，人们无法看到的一个事实是：任何一种人道主义在本质上都是一种种族主义。两者的逻辑基础都是理性逻辑本身。因为在人道主义宣扬人之为

---

① 对此的详细研究可参见 Victoria Grace(2000)。

人的本质的时候，当人们将“非人”，如动物、植物也施以“人道主义”的时候，前者不过是正面凸显了人的价值，由此凸显了人与非人的对立，而后者则在对非人的人性化对待中从反面凸显了这种对立。于是，人道主义就是理性逻辑的产物，因此，它对种族主义的批判从根本上说是不可能的。仅就此而言，鲍德里亚与海德格尔有相似之处。海德格尔也曾明确指出：“任何一种人道主义都是形而上学的。”[①]然而同样基于对整个固有体系的颠覆，海德格尔用以颠覆形而上学的仍然是对人之本质的设定，将人设定为“绽出之生存(Ek-sistenz)”[②]，也就是在更为纯粹的意义上将人从诸多存在者中凸显出来。由此，我们或可断定，海德格尔用以反人道主义(也即形而上学)的途径是一种更为纯正的人道主义。而鲍德里亚则在这一批判中比海德格尔更为彻底。任何一种试图凸显人的差异性的观念，甚至包括那些宣称人的无差异的概念都导致了种族主义，因为它们在前提上都已经是基于一种歧视性的分割。两者在对这一问题上所显现的不同批判，必然将直接影响到他们对待人之死亡这一问题的基本态度。

由此可见，在鲍德里亚看来，对理性或者政治经济学的批判同样可以被包含在理性或者政治经济学体系内，那么要真正超越理性所带来的歧视性分割是不可能的。作为这一歧视性分割得以产生的源头——死亡本身，也必须在对整个理性体系的颠覆的意义上获得说明，才能使其成为对现代社会批判的一个有效途径。于是问题在于，能够颠覆理性体系的死亡究竟是一种什么样的死亡？

按照鲍德里亚的理论惯性，原始社会总是他的乌托邦。因此，原始社会的秘传仪式中存在的死亡就是他对死亡的理想设定。在秘传仪式中，已经死去的祖先“吞下那些申请接受秘传的年轻人”，这些年轻人为了再生而“象征”地死去。这里的“象征”一方面有“表演”的意义，另一方面则意味着鲍德里亚所津津乐道的“象征性”，其本质的内涵就是“交互性”。在这种死亡中，生者与死者之间进行了一次相互的交换，“它不是造成一种断裂，而是在合作者之间建立一种社会关系，建立一种馈赠与反馈赠的流通，……这是不断回应的游戏，死亡不再可能作为终结或作为体制在这里得到确立”[③]。这是原始社会中死亡的基本内涵，它富有“象征性”。

象征性的观念是鲍德里亚在吸收莫斯的礼物交换的理论基础上形成的。[④] 在“价值”的观念还未形成的原始社会中，交换本身就是目的。象征性只有在馈赠与反馈赠中得到诠释。这是一个双向流通的过程。在这一过程中，形成了交换，或者

---

① 海德格尔(2000：377)。

② 海德格尔(2000：379)。

③ 鲍德里亚(2006：204)。

④ 马塞尔·莫斯(2002：21-23)。

更确切地说是一种交往，被鲍德里亚称为象征性交换（交往）（symbolic exchange）。这是一种脱离价值逻辑的交往，它是反生产的，因为在这种交往中不再有剩余价值的产生。这是问题的关键所在。

在象征性交换中，不能有剩余。这正是原始人的观念。当拥有了一些不能被自身全部消耗掉的东西的时候，他们就以象征性交换的方式，例如夸富宴，或者向神明祭祀的方式将所有的剩余都消耗掉，由此才能确证当下所得的合理性。而这显然与现代社会的价值逻辑相反。在理性的即政治经济学的视域下，资本的运作一定要产生剩余，价值的交换就是这一剩余价值实现的手段。就此而言，象征性交换的目的是消解剩余，而经济交换的目的则是产生剩余。因此前者是反生产的，而后者则就是生产的一个必要环节。于是对理性的即政治经济学的逻辑的超越，只能通过象征性交换。而对象征性交换来说，其交换的动力来自“象征”。因为就象征本身而言，鲍德里亚认为，它“不是概念，不是体制或范畴，也不是‘结构’，而是一种交换行为和一种**社会关系**，它**终结真实**，它消解真实，同时也就消解了真实与想象的对立”[①]。

象征本身就是一种社会关系，它意味着一种交互性的产生。在这种交互性中没有哪一方是主导性的，它们相互作用，交互本身是其最终目的，而不是如在经济性交换中那样，任何一种交换都是为了证明其中一方的价值或者意义。象征所带来的社会关系必然是在相互作用的过程中互相依赖，相互确认。于是，象征性最终消解的就是任何一种歧视性的二元对立。再一次，象征性以这种消解的力量证明了自身是逃离理性逻辑，也即政治经济学逻辑的唯一出路。

于是，在秘传仪式中所显现的原始人的死亡观就是一种“象征性死亡”。在这种死亡观中，死不是与生对立着的存在。一方面，死是生的一面，或者生是死的一面，它们通过仪式或者节日的形式相互交往着，成为可以沟通的两种存在。“生者和死者没有区别。死者只不过是具有另一种身份罢了。”[②]另一方面，象征性死亡在某种意义上成为人社会化的一个必经环节。在秘传仪式中，只有经过了秘传的生/死象征事件，一个生物学意义上的儿童才能被社会认可为真正的存在。于是，我们或可这样说，在原始社会中，人只有经历象征性的“死”才能真正地确认自身的“生”。

由此可见，对于象征性死亡来说，死不仅不是生的终结，而且还是生的确认，并且它作为生的一部分始终存在着，生正是在与死的交互性中延续着。在这样一种

---

① 鲍德里亚（2006：206）。
② 鲍德里亚（2006：207）。

观点之下，没有所谓"不朽""复活"，也没有所谓的"向死而生"所产生的意义。所有这些宗教的与哲学的死亡观在象征性死亡这里终结了。象征性死亡是包含生的死，死是生的一个延续，生也是死的一种显现，两者共存着，并具有交互性。

2. 政治经济学视域中的死亡

然而，在鲍德里亚看来："从野蛮社会向现代社会的演变是不可逆转的：逐渐地，**死人停止了存在**。他们被抛到群体的象征循环之外。死人不再是完整的存在，不再是值得与之交换的伙伴。"①死亡成为一种生命的终结点，遭到了生命的歧视，被分割出生命的领域。在鲍德里亚看来，最先在宗教领域，随后在国家政治生活之中，死亡都是一个需要宗教团体以及国家利用各种手段来加以消解的对象。因为，在他们眼中，死亡是反生命。正是这种生/死的对立成为歧视性分割的最初显现。

宗教和国家正是在对死的消解过程中建立了自身对生的管理权力。这种权力所发挥的作用主要集中在对一切象征性死亡的肃清。各种原始修会或者"异端邪说"都试图在与死亡的交互性中直接实现自我救赎，而教会则固守在天国即死后生存的观念中建立一种"个体拯救的政治经济学"：通过一种善行和功德的积累，在死亡来临的时候进行一种结算，天国是这种结算的结果。于是在这种个体拯救的政治经济学中，孤独的苦修就成为必需的。积累的观念也随之建立起来。而在鲍德里亚看来，这正是新教与资本主义精神之所以存在内在关联的关键所在。当宗教中修行的积累变成了世俗的资本的积累的时候，理性的逻辑就变成了政治经济学的逻辑。

政治经济学的逻辑在本质上意指一种线性的积累，受到政治经济学操控的死亡由此失去了与生命的交互性，因为任何一种交互性都必然表现为一种非积累性。死亡在线性逻辑之下成为生命向前发展的一个终结。然而，在鲍德里亚看来，这种终结并非意味着生与死之间没有交往，只是在价值逻辑下，生中不包含死，生与作为生之终结的死之间是一种纯粹的经济交换。死成为生的等价物。生在与死的交换中体验到了一种焦虑。这种焦虑来自对死亡的"恐惧"。生试图通过积累来消除死亡，然而结果却使死亡成为一个更为凸显的事实、一个终结点而与生对立起来。鲍德里亚将这种对待死亡的困境称为"政治经济学的绝对困境"："政治经济学想通过积累来消除死亡——但积累的时间本身正是死亡的时间。不能指望这个过程

① 鲍德里亚(2006：195)。

的终点有一场辩证革命，这是一种螺旋形上升。”[①]

死亡之所以在政治经济学中成为一个不能被消除的存在，就是因为死亡作为一种终结彰显了生的有限性，在政治经济学的语境下这种有限性或者可以转换为生的稀缺性。由此生的积累只是从反面不断印证了这种稀缺性的存在，也就是印证了死亡的存在，这就是鲍德里亚将“积累的时间”等同于“死亡的时间”的原因所在。于是死亡在政治经济学的语境下不再具有颠覆性的力量，它恰恰是政治经济学持续积累的内在动力所在。于是，在这种情形下，“人们就进入了一种把生命当作价值来积累的过程——但同时也就进入了死亡的**等价**生产领域。这种成为价值的生命不断受到等价死亡的**侵蚀**”[②]。

然而对于任何一种价值交换来说，其最终目的都是为了实现积累，而积累的实现则在于剩余价值的产生。当鲍德里亚将死亡放入政治经济学的价值逻辑之下的时候，那么问题就在于死亡所带来的剩余价值究竟是什么？

鲍德里亚在行文中虽然没有对这一问题给出明确的回答，但在其对已经存在的种种死亡观的批判中，我们或者可以得出这样一个结论：生的意义就是死亡的剩余价值。所谓生的积累在本质上是意义的积累，因为只有在这种积累之中才最终使死亡在经济计算中获得“死得其所”的确认。在鲍德里亚看来，在现代西方思想中，这种以生之意义的积累来确认死亡的观念始终贯穿其中。从基督教到马克思主义，再到存在主义，无一例外，因此它们都是政治经济学所操控的死亡观。

对于这些死亡观，在我看来，鲍德里亚将其分为两类来进行批判。

其一，逃避死亡。例如帕斯卡尔与费尔巴哈，鲍德里亚在对他们思想的引述中显现出死亡作为一种非存在而不应被人的理性所把握的论断。于是他指出：“这是理性的表演，它从来不是对生命的过度放纵或对死亡的热情接受的结果：人文主义寻找的是死亡的自然理性，是一种以科学和启蒙思想为基础的智慧。”[③]而共产主义运动，则由于同样囿于政治经济学的语境而试图以理性的逻辑来消解死亡，死亡仍然是作为生命的否定而有待被克服。以上对于死亡的态度是完全否定性的，死在与生的对立中显现为一种消极的存在。

其二，直面死亡。如果不将死亡视为一种消极的存在，死能成为一种象征性存在吗？在政治经济学操控的死亡观中仍然不可能。在此，两位重要的思想家得到了鲍德里亚的关注——黑格尔与海德格尔。他们都有对死亡问题的分析，都不再

---

① 鲍德里亚(2006：228)。
② 鲍德里亚(2006：229)。
③ 鲍德里亚(2006：232)。

将死亡仅仅看作对生命的一种简单的否定，恰恰相反，死亡在他们那里都是产生生之意义的直接源泉。然而，两者显然又在死亡问题上存在着不同之处。我们或许可以按照鲍德里亚的批判将其再划分为两类：在黑格尔那里，死亡是一种积极的否定性。在黑格尔的辩证法中，否定性的存在正是为了最终的肯定性确立的必经之过程。由此死亡作为这种辩证的否定性恰恰是进步、发展等诸观念的内在动力所在，因此鲍德里亚称黑格尔的死亡观为死亡的"辩证理性"，"这种漂亮的辩证法描绘出了政治经济学的上升运动"①。死亡有效地推动了政治经济学的运演，死亡作为否定性的中介环节，恰恰构成了政治经济学的积累的肯定。而在海德格尔那里，死亡或者应该被概括为消极的肯定性。在鲍德里亚看来，黑格尔精致的辩证理性在存在主义那里出现了问题。死亡不是一个可以被扬弃的否定性环节，而带有了"不可还原性、不可超越的紧迫性"②。于是死亡成为一种绝对的否定，这种否定是消极的，但其最终却没有导致消极的结果。因为按照鲍德里亚的看法，遭到挑战的辩证理性在本质上"仍然是意识主体的辩证法，意识主体在其中找到一种悖论式自由"③。这种自由带来一种荒诞与恐慌，并被海德格尔视为人的一种真实的存在状态，而这种真实状态得以产生的根本就在于死亡的存在。也就是说，生正是有死的存在才是可能的。这确实是抓住了海德格尔的基本观点，但对这一著名的死亡观，鲍德里亚的批判也是异常犀利的："死亡成为'真实性'：相对于致命的系统本身，这里有一种令人眩晕的抬价，有一种挑战，但它实际上是一种深层的服从。"④在此，鲍德里亚一方面指出了海德格尔的死亡对于理性体系所构成的批判，但同时更确切地指出，海德格尔的反叛是有限的，他在本质上仍是理性体系内的反叛，因为当海德格尔在以死作为设定生之存在意义的时候，在死亡与生命之间仍然坚持了一种政治经济学的交换原则。其中死亡作为生命的等价物，因为它的存在产生了作为生之意义的"剩余价值"。

综上所述，无论是逃避死亡，还是直面死亡，显然它们都在以死来为生寻找意义。在前者之中，生命通过对死亡的克服来实现自身的价值，而在后者，生命则通过与死亡的对照映射出自身的意义。但不管怎样，两者都产生了政治经济学操控下生/死交换的剩余价值：生之意义。

3. 如何恢复象征性死亡

鲍德里亚对诸种死亡观的批判是彻底的。即使某些理论已经不再以死亡作为生产生之意义的理论，鲍德里亚仍会不遗余力地挖掘其中囿于政治经济学逻辑之

---

①②③④　鲍德里亚(2006：232)。

内的种种相对隐蔽的观念、说法，从而彰显了其批判的彻底性和颠覆性。

弗洛伊德与巴塔耶对于死亡问题的看法，就是在已经貌似逃离政治经济学逻辑，但最终仍被鲍德里亚再次归于政治经济学樊篱之中的两种理论。

弗洛伊德的死亡冲动本身已经构成了与西方思想的决裂。因为在死亡冲动的话语体系之中，生与死的对立已经不再存在。因为死亡冲动分解、拆散有机的生本能，让一切重新回到无机性当中。这种分解与拆散在某种意义上消解了价值逻辑中的剩余价值，并打破了线性的积累性。就此而言，显然超越了政治经济学的逻辑假定。鲍德里亚虽然指出了这种死亡冲动不再可能落入任何辩证法，但仍需继续追问的是，这种死亡冲动"本身会不会也是一种对死亡的合理化"[①]？

让鲍德里亚产生这样一种质疑的原因在于弗洛伊德为死亡冲动找寻生物学的合理性，从而使死亡冲动很难逃离实证主义的樊篱。虽然已经有思想者对弗洛伊德的这种倾向表示遗憾，但鲍德里亚却并不仅仅停留于这种遗憾。他试图说明弗洛伊德的生物主义倾向不是一种理论的失误，而是一种理论的必然。因为在鲍德里亚看来，弗洛伊德的死亡冲动作为一种"冲动"而言已经暴露了其重新陷入理性，也即政治经济学逻辑之内的特质。

"冲动"在鲍德里亚看来作为理性的对立，恰恰诠释了理性逻辑对理性与非理性的二元划分，这种划分，正如我们在本章的开始提到的那样是一种歧视性的分割。它作为与理性对立的一极是被理性想象出来的，因此是理性的派生物。那么由此以"冲动"来对抗理性逻辑本身就是一种体系内的反抗，而找寻死亡冲动的生物主义基础本身就是理性逻辑的必然要求。由此，弗洛伊德的生物主义倾向是不可避免的。即使死亡冲动被视为拆解生本能使其重新回到无机性当中，也即回到非生物当中，这种非生物的存在也恰恰作为生物的对立面由理性的逻辑生产出来。因此，死亡冲动尽管表达了不同于西方死亡理论的种种内容，但就其形式而言，它仍是理性逻辑的产物。

相对于精神分析，巴塔耶的死亡理论似乎与鲍德里亚的象征死亡更为接近。因为在巴塔耶那里，他旗帜鲜明地要求摒弃经济交换，并由此推崇奢侈、浪费、牺牲等无价值的优势。而死亡，在巴塔耶的视域中就是这些无价值的存在之一，并且代表着一种最大限度的奢侈，因为死亡是对生命的否定，如果这种否定逃离了价值逻辑，即成为一种无价值的死亡，那么必然是一种最大程度的奢侈。巴塔耶正是看到了死亡所具有的这种特质，从而认定死亡是逃离价值逻辑的唯一替代方法。

然而，当巴塔耶在强调自身所推崇的奢侈与浪费的时候，鲍德里亚抓住了他所

---

① 鲍德里亚(2006：235)。

特有的一个参照系，那就是“自然”。在巴塔耶看来，自然是慷慨的，并没有经济的计算与价值的逻辑，因此以死亡为其极端表现的奢侈与浪费本身比价值逻辑更符合“自然”。正是这一点，在鲍德里亚看来，显然是“受到自然主义的诱惑，甚至受到生物主义的诱惑”[1]。这种诱惑的直接后果则是巴塔耶将非自然的存在推演出来，例如人对生命的延续需要对这种更为自然的倾向（如无价值的死亡）加以禁忌，这一推演实际上使非自然的存在也自然化了，非自然也是自然的产物。于是在鲍德里亚看来，巴塔耶的死亡最终并没有成为他所推崇的象征死亡，其根本原因在于巴塔耶的死亡最终建立在“关于消耗的自然定义”和“关于经济的本体论定义”的基础上，“建立了禁忌与违反的**主体辩证法**”[2]。由此一种符合理性逻辑的二元对立再次被建构了起来。只不过在这种对立中，作为消耗的、带有非理性色彩的一元（非自然）派生了理性的、经济（自然）的一元，然而两者就对立的形式与对立的衍生关系而言，并没有逃离理性所特有的歧视性分割。因此鲍德里亚以极为彻底的批判挖掘出了在巴塔耶哲学反经济性价值交换的外表之下所内在的理性逻辑。这一逻辑与政治经济学具有共谋关系。所以鲍德里亚不无惋惜地说：在巴塔耶那里“死亡向经济组织发出的挑战被伟大的形而上学抉择替代了”[3]。这种形而上学对于鲍德里亚来说就是理性逻辑，就是一种政治经济学。

当鲍德里亚完成了对弗洛伊德和巴塔耶死亡观的批判之后，对政治经济学所操控的死亡观的批判也达到了一种理论的彻底性。无论是囿于生与死的对立之中（如追求生之意义的诸种死亡观），还是在表面上超越了它，但通过反理性的姿态重新落入理性的二元对立的逻辑之中（如弗洛伊德和巴塔耶），它们都没有可能为颠覆理性逻辑，即政治经济学逻辑提供任何理论的或者实践的可能性，也因此没有触及死亡真正的颠覆性。然而，在鲍德里亚看来，对这一点的揭示应是当下对死亡的分析中需要解决的问题。

如何恢复死亡的颠覆性？按照鲍德里亚的一贯观点，当然是用象征死亡来替代政治经济学所操控的死亡，用交互性来替代线性的发展逻辑，也即要用象征性交换来替代经济交换。它们在本质上是一种策略的不同表达方式。然而在此需要指出的是，对于鲍德里亚来说，就死亡本性而言从来都应该是象征的，在这种死亡中，生与死在可逆性当中消解了生与死的对立，从而也就消解了两者之间可能存在的交换以及交换产生的剩余价值。而政治经济学所操控的死亡在本质上已经不是人的一种死亡，而只能是人的一种生物性的终结而已。

---

①② 鲍德里亚（2006：245）。

③ 鲍德里亚（2006：246）。

在鲍德里亚看来："既然政治经济学是为了终结死亡而进行的最严肃的尝试，那么很清楚，只有死亡才能终结政治经济学。"[①]也就是说，既然价值逻辑的最初设定起源于对死亡的歧视性分割，那么也只有恢复死亡的象征性内涵才能终结这一逻辑体系。

鲍德里亚的死亡观在本质上是象征交换在死亡问题上的一种运用，但同时由于死亡的特殊性，即理性逻辑得以确立就建立在对死亡的歧视性分割的基础之上，又使得死亡自身就能够担当起一种颠覆性的策略。从这一意义上说，象征性交换与死亡的关系，不是一种理论与理论的运用之间的关系，而是并列的关系，象征性最早且最直接的显现就在原始人对死亡的理解当中。因此就其批判性与颠覆性而言，鲍德里亚的死亡自身就包含着一种彻底性。

四、鲍德里亚对马克思的批判——生产的镜像逻辑与西方形而上学

从《符号政治经济学批判》到《象征交换与死亡》的出版在某种意义上说都是鲍德里亚为延续马克思的思想理论而展开的一些社会批判理论。他犀利地指出资本主义社会及其政治经济学所带来的对人的深度异化，并真诚地构筑了围绕象征性交换而展开的一系列思想实验。而 1972 年，鲍德里亚却抛出了一本《生产之镜》，这是一部全面批判马克思思想的著作。这部著作也因此成为鲍德里亚思想的转折点，从此之后，鲍德里亚已经不再试图作为一个典型的马克思主义者批判资本，构筑未来社会，而是逐渐沉迷于单纯的媒介研究，甚至行文也变得不再那么系统而理论化。

在此，我们需要深入到这一著作中，去发现鲍德里亚扬弃马克思的方式，在其中，我们或许可以从另一个视角看到马克思思想中可能存在着的有待批判与发展的某些维度。它们将成为西方马克思主义后来者所需要面对的理论困境。

在这部著作中，鲍德里亚围绕着对马克思"生产"观念的批判，展开了对马克思的劳动、自然的概念及其所构成的整个历史唯物主义理论的相对系统的批判。在其中，虽然引用了大量的马克思著作的原文，但鲍德里亚仍然不可避免地犯下了许多近乎常识性的错误。例如他在批判劳动概念的时候，将使用价值与交换价值的区分视为马克思的价值理论，从而着重批判并分析了"马克思"的交换价值与使用

---

① 鲍德里亚(2006：290)。

价值之间的关系，最终得出了“使用价值是被交换价值生产出来的”[①]的结论。然而，实际上，在政治经济学的发展历史上，交换价值与使用价值的区分从来都是斯密、李嘉图等人的贡献，而马克思正是在批判这一区分的基础上建立了价值与使用价值的分立，交换价值不过是价值在现实中的一种实现方式。因此，从这一意义上说，鲍德里亚反复强调“交换价值”对“使用价值”的侵犯本身就是一种明显的理论漏洞。在鲍德里亚的《生产之镜》中，这样的错误还可以找到，在我们越来越细致地阅读该书的时候，这些错误便逐渐一一暴露在我们眼前。于是，学界对待鲍德里亚对马克思的批评普遍采取了一种强烈的批判态度也就大都有据可依。

然而，我们在评判一种理论的批判是否合理的时候，却不能仅仅停留在这一批判理论展开自身的种种细节，我们需要追问这一批判是否击中了被批判对象的要害？如果答案是肯定的，那么这一要害究竟又是什么？在我看来，目前学界对于鲍德里亚对马克思批判的批判似乎还没有从根本上回答以上两个问题。

1. 生产在何种意义上成为被批判的对象

在我看来，鲍德里亚抓住“生产”的观念作为对马克思理论的核心问题加以批判，显然是击中要害的。然而这一要害却并不显现为对“生产什么和怎么生产”的批判。这在马克思的理论中其实已经通过对生产方式的批判性考察给出了系统的说明。因此认为在马克思的概念体系中，生产方式是其核心概念是相当准确的。[②]而鲍德里亚在《生产之镜》中首先指出的正是这一关于生产方式的批判的非彻底性：“生产**方式**的批判理论没有触及生产**原则**，生产**方式**所描述的所有概念，也只是说明了生产**内容**的辩证的、历史的谱系，并未触及生产的**形式**。”[③]这一批判显然直指马克思思想的核心，生产方式的批判在鲍德里亚看来不过是将生产内容辩证化、历史化的过程。只要马克思还囿于“生产”的理论语境之内，那么任何内容上的转换都不过是生产所可能采取的另一种形式而已。因此，只要生产的形式还没有被突破，那么批判就还未能达及其真正富有革命性的颠覆。于是，在鲍德里亚看来，不仅马克思，而且其后继者诸如《泰凯尔》无限制的“文本生产力”，德勒兹的无意识都是这种囿于生产形式之内的批判，因此不管其言说方式如何激进，其本质上都不过是“生产内容的辩证的、历史的谱系”[④]。

---

① 鲍德里亚(2005：5)。

② 参见张一兵(2006：39)。

③④ 鲍德里亚(2005：1)。

因此，如果要真正地实现一种彻底的批判，必须触及“生产的形式”。换句话说，鲍德里亚所要批判的不是生产的诸多内容，如在马克思的生产理论中存在着的物质生产、人的生产以及社会关系的生产等，这些生产的内容在本质上都不过是生产形式作用于不同领域的结果。因此，任何一种试图用生产内容的多样性来反驳鲍德里亚对生产的批判都将是隔靴搔痒，因为它们没有能够和鲍德里亚在一种话语语境下来谈论同一问题。只有当“生产”意指一种生产形式，或者一种生产原则，生产才是鲍德里亚试图批判和超越的对象。如果我们试图审视鲍德里亚对生产的批判，那么我们也需要从生产的内容层面跃入生产的形式层面。

那么，接下来的问题就在于什么是生产的形式。在英文版的《生产之镜》中，“生产的形式”被表述为“作为某种形式的生产”。[①] 生产代表着一种特殊的运作模式。它代表着一种独特的思维方式，成为人们思考的模型。于是“生产只不过是一个符码，这个符码强加着这种解码方式，这种解码方式既没有终极目的、密码，也没有价值”[②]。符码本身意指一种编码方式，同时也蕴含着相应的解码方式，但不管是编码还是解码，符码本身都具有一种形式上的强制性。这种形式的强制性改变了当代社会运行的基本面貌。而在鲍德里亚看来，这种形式的强制性本身就是一种理性的方式，它显现为一种“为了人自身而‘生产’的幻觉：这是今天普遍化的人道主义主题——不再是‘是’你自己而是‘生产’你自己，这是从意识活动到欲望的原始‘生产’”[③]。该如何理解鲍德里亚将形式（符码）、理性与生产的直接等同？这一点需要我们转而关注作为形式的生产的运作方式究竟是怎样的。

作为形式的生产如何作用于客观的世界？鲍德里亚认为：“通过生产图式、生产之**镜**，**人在意象中**形成了意识。生产、劳动、价值，通过这些，一个客观的世界出现了，通过这些，人们达到了对自己的客观认识——这是一种意象。”[④]作为形式的生产成为确认现实客观世界的一面镜子。镜子是一个中介，通过它，人在其中发现了自身的存在，同时也发现了客观世界的存在。因为镜子中所照出的意象成为一个他者，一个相对于“我”的对象。而我正是在作为镜像的“他者”的反映中才能被真正地发现。当鲍德里亚将生产作为一面镜子来加以分析的时候，他所要凸显的是生产作为一种形式（中介）所具有的镜像逻辑。

---

① Baudrillard (1975：1).

②③ 鲍德里亚(2005：3)。

④ 鲍德里亚(2005：4)。

这种镜像逻辑包含有以下两个方面的特质：其一，它意味着一种二元分立，在镜子面前，必然有一个被镜像反映的一元与作为镜像本身的一元；其二，这种二元分立本身意味着一种派生关系，即被镜像反映的一元产生了（派生了）镜像。从而在这种二元分立中存在着一种主体性的预设，即必然有一个作为主体的存在，同时由它派生出非主体（或可称之为客体）的存在。

从这一意义上说，将生产比喻为一面镜子具有逻辑上的合法性。因为作为一种形式的生产在本质上包含着镜像逻辑的基本规定。它不仅要求一种二元分立，而且着重于一种派生关系。与此同时，生产之镜的比喻更意味着对拉康镜像理论的有效运用。拉康在其镜像理论中，为了消解主体性，将主体通过镜像对自身的认知视为一种伪主体的形成过程。那么，鲍德里亚通过生产之镜的设定，其所试图揭示的同样是主体的虚假性。透过生产之镜所反映出的意象，是人对自身的客观认识，即鲍德里亚所谓的"不再是'是'你自己而是'生产'你自己"。而这一客观认识最终不过是"一种意象"而已。由此产生的是人道主义的普遍化，即以人为主体的普遍化，这一普遍化的结果便是"一个客观世界"被主体"生产"出来。然而在拉康那里，镜像所映射的从根本上说来是一种虚像，因此它的主体性的确证也是虚假的。由此，生产之镜，作为镜像理论的一种类比，鲍德里亚所指向的仍然是对主体性（人道主义）的批判。只是在鲍德里亚的语境中，这种人道主义以生产、劳动、价值等为其确证的"形式"，于是政治经济学与人道主义之间成为确证与被确证的关系。而政治经济学及其价值理论的设定本身在鲍德里亚那里都被指认为"理性的方式"、符码的逻辑等，从而生产、人（主体性）、理性一贯被鲍德里亚视为同一逻辑体系中的不同表达。它们在本质上都与生产的镜像逻辑具有同构性。

然而，一个需要继续追问的问题在于：为什么生产能够成为这种镜像逻辑最为典型的表征方式？对这一问题的回答，有助于我们理解鲍德里亚为什么要以生产观念为核心，来展开对马克思整个历史唯物主义的批判。

2. 西方形而上学的生产逻辑

对生产的批判，在鲍德里亚看来不仅是对政治经济学本身的批判与超越，而且它还构成了对政治经济学成立前提的批判，这一前提就是整个西方的形而上学。对此鲍德里亚似乎漫不经心，却是一语中的：

为了发现超越经济学价值的领域（实际上这是唯一的革命前景），就必须

打破**生产之镜**，因为在这面镜中反映着整个西方的形而上学。[①]

该如何理解这句话，鲍德里亚一笔带过，并没有给出更多的表述，但如果我们反观他所谓的“西方的形而上学”，或者可以发现其中所蕴含的深意。

在此，我认为，更为准确地说，鲍德里亚所谓的西方的形而上学应该被表述为“现代形而上学”。这一形而上学以笛卡儿为开端，其基本逻辑脉络一直经过费希特、黑格尔，最终才达到了马克思。

在黑格尔看来：“自笛卡儿起，我们踏进了一种独立的哲学。这种哲学明白：它自己是独立地从理性而来的，自身意识是真理的主要环节。”[②]之所以做出这样一种判定，就在于自笛卡儿以来，我思作为推演的前提第一次被明确地提出来。

然而最初，笛卡儿对于我思故我在的论述主要采用了直觉和演绎相融合的方法[③]，因此，他首先通过直觉的方式，将一切依托于感觉的存在都视为是可能的骗局。从而在怀疑一切的基础上将所有的真实存在去除，所剩下的仅仅是怀疑本身不可怀疑，而这种怀疑就是“我思”的内容。然而，这个内容在本质上却是一个“空”，所以要探讨未知，首先必要有所知，因此“我思故我在，这使我确信我说的是真理，因为我清楚地看到，为了思，需要在”[④]。那么这个“在”究竟是什么呢？在笛卡儿的第一判断中给出了这样一个描述：“我是谁，一个思想者。什么是思想者？这就是怀疑、设想、领会、肯定、否定、意愿、想象、感受者。”[⑤]换句话说：“思之外一无所有，从那里我知道了我所是，一点点比从前开窍了。”[⑥]

在笛卡儿开窍的地方，我们发现了一个形而上学的论断：“思之外一无所有”，因此“我在”之“在”就是“我思”，我思的清楚明白就是真实的“在”的根据。所以由此，显然，我思故我在并不是一个演绎的推理，而完全是一个自明性的命题：“当有人说我思故我是(suis)或我在(existe)时，他不可借助于三段论的力量得出他的思想存在的结论。在只是从自身领悟了的东西，只通过精神的简单直观就可看到它。”[⑦]在这个命题当中，我思与我在是同一的，在即是思，思即是在。

然而，正是由于这种具有自明性的直接同一性促使笛卡儿的哲学开启了传统形而上学的先河。因为这种同一性首先作为第一原理，成为推导其他事物的前提，

① 鲍德里亚(2005：29)。
② 黑格尔(1978：59)。
③ 参见 Descartes R(1937：41)；叶秀山，王树人(2004：52)。
④ Descartes R (1976：13).
⑤ Descartes R (1976：83).
⑥ Descartes R (1976：85).
⑦ Descartes R (1976：266).

由于我在在本质上就是我思，从而使得这种推导成为一个由“内”向“外”的过程。同时，在这种推导中，一个具有“思”的主体与被“我思”推导的客体产生了。如果说之前对于笛卡儿的关注过多地集中于其因我思而导致的主体性原则的设定，那么在此，我认为应更多地关注一下笛卡儿所构造的从主体向客体的推演过程。这一过程在本质上是生产性的，具有一种镜像逻辑。

这种生产性在费希特那里得到了更为系统而准确的表达。费希特将自身的哲学界定为知识学，其本义就在于试图建构一个真正具有科学的严谨的哲学。然而引发费希特进行哲学研究的一个根本动机却是一个重要的问题：“怎么在某个时候，客观东西能变成主观东西，自为的存在能变为表象的东西。”在费希特看来，真正要回答这个问题，就必须将问题回溯到一点上，即“客观东西与主观东西不是全然分离，而是浑然一体”[①]。显然在此，引发费希特进行哲学思考的问题恰恰就是德国古典哲学的一个共同的问题：在“我思”哲学的语境中，“我思”与“我在”作为两个不同的领域如何实现一种推演和认知。而费希特对这一问题的回答，在我看来，在当时应该具有相当重要的意义，即将主观的东西与客观的东西看作是全然不可分离的，并且只有在它们的相互指认之中，我思与我在才可能存在。这一设定对于“我思”问题的理解具有重要的意义，因为在费希特那里，第一次，我思不再是一个绝对的推演起点，它的存在自身还需要客观现实的确认才是可能的：“在我达到自我意识之前，我是什么呢？对此，自然的回答是：我根本不是，因为我那时不是自我。只在自我对它自己有所意识时，自我才是。”[②]如何才能对自我有意识呢？“你的内在的活动指向自身之外的某个东西（指向思维客体），同时返回自身，指向自身。”[③]在此，费希特提出了一个重要问题：我思（自我意识）的确认需要通过自我意识之外的客观的事物才是可能的。而那种指向客观事物从而确证自我意识的活动本身被费希特称为“本原行动”（Tathandlung）。这种本原行动是一切意识的基础。在这种行动之中，产生了知识论的三条原理：第一，自我无条件的设定自身；第二，自我在形式上无条件的设定非我；第三，“自我在自我之中对设一个可分割的非我以与可分割的自我相对立”。[④] 其中“设定”代表着一种本原行动。这一行动不仅使自我产生了一个完全不同于自我的“非我”，同时还凸显了在自我之中包含了产生非我的要素。在此，我认为，在自我设定非我当中，产生了形而上学意义上的生产原则，非我是被自我“生产”出来的结果。所谓的本原行动在某种意义上

---

① 费希特（1997：3）。
② 费希特（1986：12）。
③ 费希特（1994：759）。
④ 费希特（1986：19）。

就是作为活动的生产本身。同时，当自我之中被指认同时包含有非我的要素的时候，这种生产原则所内含的镜像逻辑获得了一种形而上学的表达，即自我从来都要以非我作为镜像，才能确证自我的存在。

费希特关于知识学所设定的三条基本原理显然为笛卡儿的我思提供了更为精致的表达方式。但其中显然还因为对这种生产逻辑过于简单的描述而带来了诸多矛盾。对此，黑格尔就曾系统地给予批判。

在黑格尔看来，费希特的自我向非我的生产是一个非法的推理，这不过是纯形式的思辨。因为它的出发点仅仅是自我，那么：

> 自我是无限的，是能思维的，但却发见自己与一个非我相联系。这是一个矛盾。[这个矛盾费希特诚然努力想予以解除，但他仍然没有摇动这种二元论的错误基础。费希特所达到的至高无上的东西只是一个“应该”，并不能解决这个矛盾][1]

也就是说，费希特的自我在设定非我与受到非我之限制的两重意义上是相互矛盾的，正如说上帝造物，最终却不得不受到造物的限制一般。这里的关键在于费希特没有指出作为思维的自我如何设定不是思维的非我，也就是说，思维如何走出了自身的封闭性？于是费希特的自我实际上彰显了思维的无限性，因为它可以设定非我，但这种无限性同时却又不得不在非我中加以限制。要克服这一矛盾，费希特只有不断地扬弃这一限制，从而陷入“恶的无限性，并且永远不断地发现新的界限”[2]。所以费希特的哲学在本质上是康德二元论哲学的最高形态。

在扬弃了费希特的自我观之中，黑格尔设定了自我意识以及精神的基本内涵。他批判费希特陷入了恶的无限，为了能够阻止这种恶的无限，黑格尔认为需要设定一个某种特殊的自我，即自我意识，作为克服这种二元对立的真正出发点和最终归宿。

在黑格尔看来，自我意识或者说精神并不是一个单纯的“自我”，自我意识的产生在黑格尔的现象学视域下并不是一个在自我意识内部就可以显现的意识：“自我意识是从感性的和知觉的世界的存在反思而来的，并且，本质上是从他物的回归。”[3]所谓他物，即可以被视为费希特语境下的非我，在黑格尔这里是指感性世界中的存在，这一存在对于自我意识的形成虽然仅仅具有一种中介环节的意义，

---

①②　黑格尔(1978：324)。

③　黑格尔(1979：116)。

因此注定是要被克服、消解的，然而对于自我意识而言，这个他物的真实存在却是不能被抹杀的，这个他物不仅是被自我生产出来的，同时，它还是自我意识的"对象"：

> 意识，作为自我意识，在这里就拥有双重的对象：一个是直接的感觉和知觉的对象，这对象从自我意识看来，带着否定的特性的标志；另一个就是意识自身，它之所以是一个真实的本质，首先就只在于有第一个对象和它相对立。自我意识在这里被表明为一种运动，在这个运动中它和它的对象的对立被扬弃了，而它和它自身的等同性或统一性建立起来了。[①]

自我意识不是一个单纯的、单一的自我，它是一种运动，一个自我（意识）与非我（对象）相互作用的结果。那么我思不再是一个僵死的固定的存在。从我思推演出我在，这样的推理显然是无法实现的。但如果自我意识本身就是我思与我在的共同体，那么从自我意识（我思）出发向客观世界（我在）的转变就是可能的了。因为我在作为一种非我从来都是自我中的一部分，它是自我的平行的对立面，并作为意识的双重对象共存于确立自我意识的运动之中。

所以，在我看来，黑格尔的自我意识在本质上是一个自我与非我的统一体，"既然一个自我意识是对象，所以它既是一个自我，也是一个对象"[②]。在其中自我与非我各自独立着，并相互作用着，形成了一种运动，诠释了自我意识的存在。由此自我意识自身的能动性产生了，这种能动性在本质上就是费希特的本原行动，由此成为始于费希特的生产逻辑在意识哲学中最为完满的显现。只不过这种显现停留在形而上学的思辨之中。

马克思在对这种作为一种运动的自我意识的批判中准确地揭示出了其中所蕴含的生产的逻辑：

> 整个运动是以绝对知识结束的，这些对象从异化出来的并且以现实性自居而与之对立的，恰恰是抽象的思维。……因此，全部**外化历史**和外化的整个**复归**，不过是抽象的、绝对的思维的**生产史**，即逻辑的思辨的**生产史**。[③]

---

① 黑格尔（1979：117）。
② 黑格尔（1979：122）。
③ 马克思（1979：114）。

马克思批判了自我意识的运动最终不过是思维的生产史，以自我意识为出发点，在生产出非我之后，最终再次回到自我意识。然而与其对应，马克思用以颠覆黑格尔的思维生产史的是其所建构的现实的生产史。在这一生产史中，出发点不再是抽象的自我意识，而是生产着自身需要的物质生活资料的人们以及其所从事的物质生活本身。这种现实的起点在某种意义上颠覆了黑格尔的哲学：转换了自身理论的立足点。虽然这种颠覆就其对整个我思的现代形而上学建制来说带有根本性，但就其本身仍旧以生产——尽管这种生产已经成为一种现实的物质生产——为形式来看，它仍然没有逃离现代形而上学的思维逻辑：从自我推演出非我的生产逻辑。只不过是将这一逻辑贯穿到了对人的现实的生存境遇的分析当中。

3. 象征与生产：交互性逻辑与线性逻辑的对立

就生产作为现代形而上学的思维逻辑来说，鲍德里亚对马克思“生产”观念的批判是极为深刻，并抓住要害的。于是接下来的问题在于，如果鲍德里亚将整个生产的逻辑作为批判的对象，那么什么才是鲍德里亚的乌托邦？

生产在鲍德里亚的视域中“是和商品价值规律的陈述同时出现的，也就是说和政治经济学的统治同时出现”[①]。并且，“只有生产的概念才能通过对劳动力这一特殊商品的分析来暴露一种剩余（剩余价值）。这种剩余带来了资本的理性动力，并且进一步带来了革命的理性动力”[②]。于是，生产的逻辑在本质上就是一种理性的逻辑，它显现为政治经济学及其相关的价值理论。由之产生的剩余价值形成的积累带来了进步的强制，使得社会的发展成为一种永恒的线性的演进，从而使得生产逻辑直接显现为一种线性的逻辑。由之，生产逻辑，即生产的形式绝不是政治经济学中的一个要素，而是整个政治经济学的症结，从而也是整个理性逻辑的症结所在。

因此，要在批判生产逻辑的同时超越生产就是要超越理性的逻辑、政治经济学及其价值逻辑，它们都将在对生产逻辑的超越中一并被超越。而鲍德里亚用以超越生产逻辑的方式首先不再具有任何生产性。它是反生产的，从而是反剩余的，它是非经济性的，因此是反价值的。由此，它必然逃离在政治经济学的分析或者批判之外。对于鲍德里亚来说，这种存在方式就是象征性交换。关于后者我们已经谈得很多了，在此不再赘述。许多学者都指出了鲍德里亚在将象征性交换设定为其

① 鲍德里亚（2006：9）。

② 鲍德里亚（2006：10）。

理想的乌托邦的时候，显现了他批判理论的虚幻性或者浪漫主义的特质。从这一视角看来，鲍德里亚的象征性交换，特别是其象征性的观念本身是一种软弱无力的理想设定，从而使其理论的批判最终成为真正的乌托邦。在我看来，这种批判都仅仅是将目光放在了象征性交换的原始起源当中，这就如同人们仅仅将目光放在生产的具体内容之上一样，由此完全忽视了象征性交换中的象征作为一种形式，从而最终作为一种逻辑思维所具有的颠覆性。在鲍德里亚那里，象征完全可以从象征性交换中抽取出来，因为随着鲍德里亚思想的演进，象征性交换在其理论中转换为不同的表达形式，如在其晚期的诱惑理论中，诱惑概念本身就是鲍德里亚在批判精神分析理论中所设定的象征性交换。[①] 虽然表达方式发生了变化，但象征的本质没有变化，由此可见，要准确把握象征性交换的内涵不能将其视为一种特殊的交换，而是关键要将其视为一种形式，这种形式集中体现在“象征”之中。就其都作为一种形式而言，象征与生产是对应的。但两者在形式上存在着根本的差异。如果说生产的形式是派生性的、镜像的（主体性的），从而是线性的，那么象征的形式则是相互确认的、非镜像的（主客融合的），从而是交互性的。就形式而言，象征是对生产最有效的颠覆，这种颠覆完全脱离了生产的逻辑，逃离了理性的、政治经济学的、价值的体系。

就此而言，鲍德里亚对马克思生产观念的批判是有力的。这种批判不仅直接触及生产逻辑的根本，从而触及整个现代形而上学的基本建制，而且还以象征逻辑作为一种超越性的维度，彰显了生产逻辑的本质问题。如果仅仅因为细节上的疏漏而忽视了鲍德里亚对于生产的这种本质性的批判，那么必将导致管中窥豹，避重就轻，从而不仅误解了鲍德里亚对马克思批判的真正所指，而且必将阻碍对鲍德里亚思想的进一步深入理解。

---

① 参见拙作，夏莹（2008）。

第十章

齐泽克：德国古典哲学的意识形态维度

齐泽克，当代激进左派的旗手之一。我们在行文中已经不止一次地触及他的相关思想。在此我试着抛开其略显光怪陆离的社会批判维度，而特别关注于其在对纯粹哲学——尤以德国古典哲学为主导——的再阐释中做出的贡献。这一贡献或可被概括为两个方面：其一，深度挖掘出德国古典哲学与当代哲学（即当代法国哲学）之间的密切关联，诸如断裂、消解主体性等当代哲学的核心观念在康德、费希特与黑格尔的思想中似乎都早已埋下了伏笔；其二，在德国古典哲学与当代意识形态批判之间构筑了一个重要的链接，从而为当代的意识形态批判构筑了一条新的理论路径。齐泽克究竟是以何种方式完成了以上两种理论贡献，我们将在下文中具体展开。

一、黑格尔“实体即主体”的拉康化解读

对于擅长以拉康的思想来解读各种问题与现象的齐泽克而言，黑格尔哲学是一个从未逃离其视线的研究对象。早在 1988

年齐泽克就发表了《歇斯底里——黑格尔道路的过度崇高》，在其中对黑格尔做出了非正统的解读，并在随后的成名作《意识形态的崇高客体》中进一步对此加以运用和说明。而出版于1993年的《延迟的否定：康德、黑格尔和意识形态批判》则在更为详尽的意义上对黑格尔进行了系统的阐发。[①]

齐泽克为什么如此关注黑格尔？这种关注是否意味着齐泽克在黑格尔与拉康之间找到了某种实质性的关联？如果存在这种关联，在齐泽克看来，它又是什么？本节正是试图以《意识形态的崇高客体》为文本，通过分析齐泽克对于黑格尔的一个经典命题——"实体即主体"——的解读来回答这些问题。

1. 以主体为主题

《意识形态的崇高客体》是齐泽克对于拉康理论进行通俗化解读的一个经典读本。这本书的主题一般被视为其独特意识形态理论的提出。在我看来，这似乎还没有达及齐泽克写作本书的要害。虽然该书的结构相对零散，但这并非意味着章节之间的完全脱节。齐泽克总是不断反复地，通过各种不同的角度来重复着相同的主题，这是其一贯的学术风格。那么在这本书中，意识形态理论还不足以担当这个不断被重复的主题，在我看来，主体理论才是该书的核心思想。而支撑这一主体理论得以展开的方法论则几乎全部来自齐泽克对黑格尔哲学的重新解读。因此，在该书的结构中，我们发现黑格尔一再出现在不同的章节当中，通过对其辩证法、"精神"、"反思"等问题或者概念的解读，最终落脚在了对黑格尔"实体即主体"（而这正是该书的最后一章《不仅是实体，而且是主体》）命题的重新阐释。在这种阐释中，齐泽克完全将黑格尔变成了拉康主体理论的一个佐证，并由此完成了对拉康理论的系统阐发。或者更为明确地说，只有当齐泽克直面"主体"问题时，他对拉康理论的解读才可能告一段落。

主体理论是拉康思想中最具特色，也是其对20世纪哲学最具影响力的思想。拉康在所谓"回到弗洛伊德"的口号之下，借用了索绪尔的语言学理论，通过早期的镜像理论，以及晚期的实在界的划分凸显了主体的虚无性。即主体的存在总是在他处，依靠着他者，而他者往往被诸如能指链构成的符号界所建构。然而能指链在拉康那里已经变成了一种无所指涉的空洞符号，它所能完成的只是能指之间的相互指涉，其最终导致的是主体在这种指涉中变成了一种不可能性。对主体本质的消解是拉康主体理论中的核心，也是齐泽克在《意识形态的崇高客体》中不断阐发的重点。

---

① 瑞克斯·巴特勒（2007：9-10）。

然而，拉康的伪主体理论包含的内容是相当丰富的，齐泽克在《意识形态的崇高客体》中显然没有面面俱到地将其展现出来，围绕其主体理论的核心思想，即主体的空无性，齐泽克只是较为集中地阐发了早期拉康主体思想中的一点："人总是要为自己的主体位置负责。"[①]

这一命题来自拉康对于弗洛伊德的一个命题的改造，即"Wo Es war, soll Ich werden"。弗洛伊德的这个命题，在英译本中被翻译为"Where the id was, there the ego shall be"（本我所在之处，自我也应到场），在法文本中被翻译为"Le moi doit déloger le ca"（自我必取本我而代之）。两者在本质上都是一个意思，即凸显自我对本我的取代，然而拉康却强调，弗洛伊德一贯强调在 Es 和 Ich 之前加上定冠词"das"，而在此则故意缺失了这一点，从而这个命题应被解读为另一个意思："Wo（那儿）Es（主语——没有任何定冠词或其他的客体化冠词）war（在，这里指的是一个存在的地点，而且指在这个地点），soll（必须，即一种道德责任，这一点被这句话后结束全章的那句话所证实）Ich（我，我必须在那儿[there must I]——正如人们先宣称'这是我[this am I]'，然后才说'是我[it is I]'），werden（成为——即是说，不是突然来到[survenir]，甚至也不是偶然发生[advenir]，而是从这个存在的地点形成[venir au jour]）。"[②]由此，拉康实际上将该命题阐发为："在它所在的地方……这是我的责任我应当在那儿生成。"[③]

这样一种阐释完全摒弃了弗洛伊德晚期自我、本我与超我的三元结构，Es 一方面与主体（Subject）的首字母拥有相同发音，同时又是一个无定冠词的指涉，因此被拉康置换成了"无意识"，于是该命题变成了"在无意识存在的地方，主体应当在那里生成"。对无意识的重新强调是拉康对弗洛伊德改造的重心所在。然而无意识本身构成了一个非我的层面，它是主体的异化、主体的他者，主体的生成在拉康那里实质上变成了对于一个"非我"的责任。这个非我在本质上仅仅是一个主体的位置，主体有责任对它认同，但并不能忽视非我与主体的异质性。

在此，所谓"主体位置"，在我看来更确切地说是对主体的一个命名、一个虚位以待的名称，而这个名称本身恰恰被从主体自身分裂出来的一个非我（无意识）所占据着，对主体的理解也只有通过对这个非我认知来获得。而这种错位恰恰彰显了主体的不可能性。

齐泽克在《意识形态的崇高客体》中仅仅以这样一种主体理论展开自身的阐释

① 转引自严泽胜（2007：17）。

② 转引自严泽胜（2007：16）。

③ 转引自严泽胜（2007：16-17）。

路程。黑格尔的命题“实体即主体”成为揭示拉康这一主体理论的有效替换。因此从某种意义上说,拉康的这种主体理论成为齐泽克阐发黑格尔“实体即主体”命题的一个潜在的理论前提,而在对这一命题的系统阐发的过程中,黑格尔的另外两个命题成为齐泽克研究“实体即主体”的必要的方法论准备。

2. 精神是块头盖骨:反描述主义方法

对于这一命题,我们在第一章的讨论中已经有所涉及,在此我们将进一步具体展开对这一命题的研究。

黑格尔在《精神现象学》的“丙(甲)、理性”中谈到了精神与头盖骨之间的关系。在这一段中,黑格尔试图考察的是理性在现实中对自己的观察。通过在对自然、精神以至于自然与精神的关系等感性存在的“观察”,黑格尔所试图阐发的是思维与存在的统一性,即理性与感性事物的统一性:“就观察的理性看来,所认识的仅仅是事物,但就我们看来,所认识的是意识自身。”[①]将精神与头盖骨联系起来被黑格尔视为观察理性所包含的各运动环节的最后一环,即对自我意识与其直接现实的关系的观察。

在此,我们发现,黑格尔在面向感性现实的时候,让精神,这个纯粹意识的存在努力与客观存在相关联。精神被要求一种现实的显现。对于这种显现,黑格尔依照他所特有的逻辑三段论将其同样划分为三个不同的阶段:其一,为心理学的显现,精神依靠某种外在现实被理解,因为这种外在现实据说是精神有意识的显现;其二,为面相学的显现,精神可以在它的外在现实中被认识,因为精神的外在如同一种语言那样存在着,如人的外表或者姿态本身可以成为一种被解读的语言,从这种语言中,精神得以显现;其三,也是被齐泽克格外重视的就是头盖骨相学的呈现,黑格尔将这种呈现视为,“精神的外在方面终于是一种完全固定不变的现实了,它自身不是一种传情达意的符号,它与自觉的运动完全无关,而只自为地呈现为一种赤裸的纯粹的事物”[②]。按照黑格尔的逻辑,我们在此或者可以得出这样一个结论:这个处于逻辑最终环节的头盖骨的显现恰恰成为对精神本质的一种显现,精神如果可以在现实中得到直接的显现的话,那么精神就只能是在头盖骨相学中显现出来。在随后的论述中,黑格尔极为耐心地讨论着大脑、脊髓以及头盖骨等极为经验性的人体器官,指出精神在这些器官中充当着一种中介的作用,由此最终断言

① 黑格尔(1979:162-163)。
② 黑格尔(1979:215)。

头盖骨是“精神的这种具体存在”[①]。

毫无疑问，黑格尔的这一段论述充斥着虚假的编造，与其哲学的深邃与富有洞察力的一贯风格相差甚远，从而一贯为学界所漠视。然而齐泽克却极为重视这一命题的提出，并将其视为理解黑格尔《精神现象学》的一把钥匙。

在齐泽克看来，“精神是块头盖骨”的命题所具有的真理性恰恰就存在于其形式的荒谬。黑格尔的“精神”在齐泽克看来就是拉康意义上的“主体”。这种等同不仅在于精神与意识以及由此与主体的等同，更在于精神具有拉康意义上的主体所具有的那种“不可能性”。

黑格尔的“精神现象学”所关注的是一般知识的形成过程，这个过程就是从最初没有精神的东西变成有精神的东西的过程。[②] 精神由此成为知识的最终目的。而激发黑格尔建构这个认知体系的哲学动因就在于康德哲学以来为哲学所设定的那个不可知的“自在之物”。黑格尔试图通过精神的认知过程将“自在之物”纳入到理性可以认知的范围之内，以最终确立理性的力量。然而极为重视并凸显了黑格尔辩证法中的否定性的齐泽克，显然不认为黑格尔的努力是成功的。相反，“黑格尔的批判比这要严厉得多：与康德相反，它从未断言在理念与现象之间存在着进行某种‘和解’—‘调停’的可能性，存在着跨越理念和现象之间的鸿沟的可能性，存在着消除极端的‘他性’的可能性，消除理念—原质与现象之间的极端否定性关系的可能性”[③]。将黑格尔的辩证法终止于否定性与差异性，齐泽克也自然将那个依赖辩证法所最终达到的“自在之物”，或者说精神的自我认知推向了彼岸。因此齐泽克认为黑格尔比康德还康德，他以更为隐蔽的方式掩盖了自在之物，或者精神的不可能性。

这种隐蔽的方式，在齐泽克看来就在于命名与被命名物之间的错位。精神与头盖骨的等同就是以最为直接的方式揭示了这种错位。由此，主语“精神”与宾语“头盖骨”构成了一个绝对的不和谐。“我们借助于失败，通过严重的不足，通过谓语在它与主语关系问题上的绝对失调，成功地传送了主体性之维。”[④]换句话说，主体通过一个完全与主体异质的存在来获得说明，就如同能动性的精神只能通过僵死的头盖骨来获得自身存在的显现一样，在黑格尔断言他找到了精神与具体现实的直接关联之时，齐泽克也认为黑格尔找到了说明如同主体的精神的唯一方式，即以非-精神来说明它。由此精神与拉康的主体理论具有了共同的逻辑，即都通过短

---

① 黑格尔（1979：217）。
② 黑格尔（1979：17）。
③ 齐泽克（2002b：280）。
④ 齐泽克（2002b：284）。

缺的能指(不和谐的言说方式)来符号化能指的短缺(那个不能说的原质,这一原质在康德那里是自在之物,在黑格尔那里是精神,而在拉康那里则是主体)。

这种言说何以可能,齐泽克为这种言说方式找到了一种方法论的支撑,这就是他所推崇的反描述主义方法。

反描述主义的倡导者索尔·克里普克以相对系统的理论方式彰显了这种不和谐的言说方式的合法性。反描述主义,不言而喻是与描述主义相对立的。描述主义确信用以描述的词完全与被描述的对象一一对应,毫无错位与不和谐。而反描述主义则极为鲜明地推翻了这种带有乌托邦色彩的设想,通过转向关注社会发展过程中词汇的变化,反描述主义者认为:"单词是通过'原初命名'这一行动,与客体相衔接的;即使那最初决定单词意义的描述性特征簇完全改变了,这一链接也会保持不变。"[①]显然,反描述主义更符合现实。一个人的死亡、一个物的消失并不可能导致附带指称其名称的命名的消失,最终导致现实中必然存在着大量没有所指的能指、一些纯粹的能指。这些能指被齐泽克形象地称为"刚性指示符",即未变化的能指。这些能指之所以具有了"刚性",就在于"命名本身的回溯性效果:是命名本身,是能指,支撑着客体的同一性"[②]。

刚性指示符的存在为那种对不可能性(诸如自在之物、精神、主体)的表达提供了可能性。因为它本身就是一个无所指涉的空洞能指,它所指的恰恰不是它所能指的,它总是指向一个与其能指完全不同甚至相反的所指。然而,主体或者拉康意义上的真实恰恰就在这种永远指向他处的过程中显现出来。当黑格尔认为头盖骨是精神在现实中最终显现的时候,齐泽克恰恰在这种错位中发现了拉康的"主体"与黑格尔的"精神"所具有的共同内涵。从这一意义上说,反描述主义可以被视为齐泽克用以表述黑格尔"实体即主体"命题的一种方法论。

3. 真理来自误认:辩证法的否定性

反描述主义为齐泽克找到了表达拉康的伪主体的一种方式。然而拉康意义上的主体如何被推导出来,齐泽克还要依赖于对黑格尔的辩证法思想的再阐发。

黑格尔的辩证法思想是其认识真理的方法。在《精神现象学》中,当黑格尔将真理视为全体的时候,他就已经指出,达到真理的途径需要中介,一个结果或者终点不能表达任何东西,而"中介不是别的,只是运动着的自身同一,换句话说,它是自身反映,自为存在着的自我的环节,纯粹的否定性,或就其纯粹的抽象而言,它是

① 齐泽克(2002b:125)。
② 齐泽克(2002b:132)。

单纯的形成过程”[1]。作为黑格尔哲学的秘密诞生地，《精神现象学》中对精神的过程性以及作为中介的否定性的强调，已经显现了辩证法在其逻辑体系中的重要地位。因为辩证法的核心正在于其所具有的过程性和否定性。

然而经过了拉康思想洗礼的齐泽克却不满足于此。他对于黑格尔辩证法的理解承袭了当代后马克思主义者如拉克劳等人的基本思路，不是将黑格尔的辩证法看作包含有否定性，但最终完成了的过程，而是看作停留在否定性当中的一种断裂。否定性不仅成为辩证法的核心，而且成为辩证法的全部。齐泽克断言“黑格尔才是第一个后现代主义者”正是在对这种否定的强调中获得了合理性。

齐泽克的这种解读我们可以从其反复讨论的一个命题中获得更为深入的理解。这个命题来源于拉康：“真理来自误认”。

我们可以从两个层面来展开齐泽克对这一命题的阐发。

从较为表层上来看，真理来自误认直接表达了否定性对于认知真理的有效推动力。在此，齐泽克还保有着将真理视为一个过程的辩证性思维，因此在其对拉康这一命题的阐释中，时间与历史成为例证的主要来源。历史中存在的革命（如伯恩斯坦与罗莎·卢森堡对于革命的不同态度）以及在一段时间中对某个问题的认知（如《傲慢与偏见》中的主人公）都拥有一条从失败中获取真理的基本路径。齐泽克强调了在对这种失败的“重复”中真理最终显现出来。我认为在此不能忽视齐泽克这一术语的运用。在黑格尔那里，经由否定性所达及的真理是通过所谓的“扬弃”的环节来完成的。它包含着一种有保留的放弃。而齐泽克在此却完全不采纳“扬弃”这一术语，转而强调真理的过程在于“重复”那些失败，“重复”那些偶然性、断裂性，这本身就已经彰显出了齐泽克对黑格尔的根本性改造。真理来自误认，并非是指真理是扬弃误认的结果，而是指重复误认是获得真理的唯一方式，或者更为明确地说，真理就仅是一种误认。由此，辩证法的否定性显现了真理本身，而过程性成了一种无限的“延宕”。所谓延宕“正是阐释这一行为构成的：阐释总是来得太晚，拖得太久，总是来在要被阐释的事件重复自己的时候”[2]。延宕显然取消了“发展”与“进步”的可能性。

于是黑格尔的辩证法在齐泽克这里获得新的阐发：“运动的中止正是辩证过程的关键时刻：所谓的‘辩证发展’，就存在于开头的频繁重复之中，存在于预先假定内容的灭绝和回溯性重构之中。”[3]

① 黑格尔（1979：12）。
② 齐泽克（2002b：86）。
③ 齐泽克（2002b：199）。

通过对"重复"这一术语的关注，我们已经触及了齐泽克阐释这一命题的深层内涵：真理存在于"误认"当中，而这种误认是主体的误认。真理在主体的介入、干涉当中反复地获得一种确认。为什么主体能够担当这种"误认"？因为在黑格尔的辩证法中，主体的本质就包含一种"魔力，这种魔力就把否定的东西转化为存在。而这种魔力也就是上面称之为主体的那种东西"[①]。在这一意义上，真理的问题再次被转换为主体的问题，而且被转换为"人总是要为自己的主体位置负责"的问题。即主体在认知真理的过程中首先要设定一种否定性（误认），而后则在重复这种误认中，主体确认着自身的存在，并在这种确认中彰显着主体的不可能性，从而也就彰显着获得真理的不可能性。

于是同样为了获取真理，同样将辩证法作为获取真理的一种手段，在齐泽克看来，真理成为否定性的重复，从而成为一种不可能性；而与此相关，黑格尔的辩证法也并非一种认知真理的逻辑形式，而是主体预先介入认知真理的形式。对此，我们可以在齐泽克将黑格尔的辩证法与马克思的辩证法进行的比较当中获得更进一步的理解：

> 借此我们可以把黑格尔的辩证法与马克思的辩证法严格区别开来：在马克思那里，（集体）主体借助于有效—物质的生产过程，首先转换的是既定的客体性；它首先赋予客体性以"人的形式"，然后通过反思其行为的结果，主体在形式上把自己理解为"客体性世界的作者"。而在黑格尔那里，次序正好颠倒过来了——在主体实际干预世界之前，他必须在形式上认定自己对这个世界负责。[②]

这段话的基本内涵我们可以作这样一种理解：主体作为一种否定性成为辩证法的要素。在马克思的辩证法中，主体首先干预这个世界（通过有效—物质的生产），而后反思这种世界，辩证法是对主体干预结果的描述和总结。因此辩证法仍是一个过程。而在黑格尔的辩证法中，主体则首先在形式上预设了自身对于世界的干预（通过误认），而后再以主体之名来承担这种误认。辩证法在此体现了主体在形式上对干预的预设，由此仅仅被归结为一种否定性、一种中断。

4. 实体即主体的重新阐释：黑格尔主体的两个内涵

通过对"真理来自误认"这一命题的解读，齐泽克意义上的主体获得了一个更

---

① 黑格尔（1979：21）。
② 齐泽克（2002b：298）。

为清晰的界定。

什么是主体？“主体‘并不真做任何事情’，只是假定他对事物的既定状态负有罪责——即，他通过纯粹的形式行为，将其视为‘自己的杰作’而安然受之：一瞬间之前还被设想为实体实证性的事物（‘现实就是那个样子’），突然被理解为他自己行为的结果（‘现实是由意识制造出来的某种东西’）。”①

拉康依据弗洛伊德命题所阐发出来的独特“主体”，即“人总是要为自己的主体位置负责”终于崭露了出来。在此，主体并不仅仅是一种否定，他同时更是对这种否定的事先预设与对这种预设的担当。即拉康所谓的：“在它所在的地方……这是我的责任我应当在那儿生成。”

齐泽克所坚持的这种主体内涵无疑与黑格尔存在根本的差异。在《精神现象学》中，黑格尔围绕真理的获得提出了实体即主体的命题，这不仅诠释了作为一个完成过程的真理内涵，同时更是以某种方式提出了他关于主体问题的一个基本看法。

在黑格尔看来：“一切问题的关键在于：不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体，而且同样理解和表述为主体。”②而“实体作为主体是纯粹的简单的否定性，唯其如此，它是单一的东西的分裂为二的过程或树立对立面的双重化过程，而这种过程则又是这种漠不相干的区别及其对立的否定”③。

实体作为真理的存在、真理的本质在黑格尔这里被直接称为主体，这不是某种词语的错配，相反，实体因为具有了主体的特性而具有了否定性，自身具有了活力和生命力。这种活力的显现在黑格尔看来首先表现为实体的分裂为二，但最终目的却是要对这种分裂状态的再次否定，达到否定之否定。由此达到一种非直接的统一性，并且“唯有这种正在重建其自身的同一性或在他物中的自身反映，才是绝对的真理”④。

很显然，在此黑格尔的“主体”指向的是一种能动性。它自身是一种否定性的力量。这种否定的力量，在马克思那里被视为黑格尔《精神现象学》的“最后成果”，因为其中“隐藏着批判的一切要素，而且这些要素往往已经以远远超过黑格尔观点的方式准备好和加过工了”⑤。

然而，在黑格尔对“主体”内涵的阐释中，我们还会发现另一个不同的方面。在黑格尔看来，如果我们仅仅说“上帝是永恒的”，我们将只是获得“一个毫无意义的

---

① 齐泽克（2002b：298）。

② 黑格尔（1979：10）。

③④ 黑格尔（1979：11）。

⑤ 马克思，恩格斯（1979：162）。

声音，一个空洞的名称”[①]，因此“只有宾词说出究竟上帝是什么之后，这个声音或名称才有内容和意义；空虚的开端只在达到这个终点时，才是一个现实的知识”[②]。在此，我们获得了黑格尔意义上的主体的另一个内涵，即作为一个主词，或者说一个空洞的命名而存在的主体。在黑格尔看来，这个主体，即这个主词只能是被“揣测”到的，显然“揣测”的说法表明了主体是预先被命名的，“揣测中的主体被当成一个固定的点，宾词通过一个运动被粘附在这个作为它们的支持物的点上”[③]。

在此，主体变成了一个预先的命名、一个等待内容填充的形式。而这一主体的内涵显然与齐泽克所推崇的拉康的主体概念有了家族相似性。齐泽克所谓主体必然包含着主体首先成为一个空洞的命名，而主体之为主体就在于对这种空洞命名的担当与负责。因此，当黑格尔的主体具有了“主词”的内涵之时，我们发现了齐泽克阐释的合理性所在。

作为“否定性”的主体与作为“主词”的主体共同存在于黑格尔的“主体”理论之中，并且它们都可以诠释“实体即主体”的命题。只是前者凸显了实体具有的能动性（或者生成性），后者则凸显了实体的预先设定（或者既成性）。它们在黑格尔的逻辑中并行不悖，共同体现了黑格尔逻辑体系所具有的批判性与保守性的两个方面。

为什么齐泽克会如此片面地阐发“实体即主体”的命题？我认为这与其独特的拉康视角密切相关。在拉康的视野中，主体已经成为一种不可能性。这种不可能性只能通过反描述主义的方式，在某种命名之下，通过一个“非我”（即对主体的否定性，由此与命名本身不和谐）显现出来。齐泽克在这样一个主体理论的前提之下，在黑格尔的主体内涵中自然只能发现作为“主词”（命名）的内涵，同时更为关键的是，他仅仅将辩证法中的否定性看作“非我”的存在，由此否定性仅仅成为表征主体之不可能性的方式。所以他必然无视黑格尔的主体中分裂为二的再否定，即否定之否定所具有的肯定性意义，而是将这一逻辑仅仅视为对否定性的保存：“这一双重的、自我指涉的否定，没有承载对实证同一性的任何回归，没有承载对否定性之分裂力量的废除，……在‘否定之否定’中，否定性保留了它全部的分裂力量。”[④]因为不可能的主体（或者实体）作为真理只能在“误认”中确认自身，即在否定性（非主体）中确认自身。由此辩证法变成了对否定性的一种重复，一种过程的中断。

齐泽克的这种解读使得辩证法由一种带有批判性的方法转变为一种对既定存在的显现（通过重复的否定性），由此它才真正能够成为拉康意义上的主体内涵得

①②③　黑格尔（1979：14）。

④　齐泽克（2002b：241）。

以诠释的有效方法。如果说，我们在黑格尔的辩证法与其“实体即主体”的命题中还可能感觉到形式与内容，或者说方法与理论之间，宿命论与批判性之间的内在张力，那么在齐泽克这里，他已经将两者通过拉康的理论同一在一种话语语境当中，彼此相互印证，而互不矛盾：

> 下列两者之间并不存在矛盾：一边是黑格尔辩证法的“宿命论”，它是这样一种观念——我们仅仅注意到了已经发生的一切；一边是他的主张——把实体设想为主体。这两者都真正针对的是同一连接，因为主体恰恰是对“空洞姿势”的命名，在实证内容的层面上（在这个层面上，什么事情都已经发生了），“空洞姿势”没有改变任何事物，但仍然必须被加进“内容”之中，以有效地获得其完整性。①

二、意识形态批判与德国古典哲学研究的内在逻辑关联

近年来，学界从不同的理论视角展开了对齐泽克思想的研究。但由于齐泽克自身表述的繁杂、晦涩和光怪陆离，对他的研究很容易或者沦入拉康思想的各个细节当中不能自拔，或者纠缠在齐泽克对大众文化的各色阐释而最终无法把握齐泽克思想阐发的根本目的，以及他作为这个时代的思想者究竟为我们贡献了什么独具原创性的思想。在我看来，作为一个思想者的齐泽克对于我们这个时代的思想有两个方面的贡献。第一，借助于大众文化通俗的表现形式揭示了晦涩的拉康哲学思想的核心内涵，这仅仅是一个阐释性，甚至带有普及化的工作。第二，致力于对当代社会意识形态新形式的揭示和批判。在犬儒主义意识形态大行其道之时，齐泽克坚持了一种不妥协的理论批判立场，试图探寻一种新的意识形态批判路径。显然后一方面的工作不仅具有较强的理论原创性，同时还具有相当的现实意义，正是基于后一方面的工作促使齐泽克成为当代激进左派思想的代表人物之一。

当代的激进左派面对的是一个繁荣的丰盛社会，其中不仅意识形态的编织更为精巧，而且人们对意识形态本身也已经有了更为“自觉的意识”。换言之，在马克思的意识形态批判之后，意识形态理论完成了一种“启蒙”的工作，人们对于社会的意识形态的存在已经“心知肚明”，却仍然乐于“明知故犯”，因为人们发现这些意识

---

① 齐泽克(2002b：302)。

形态本身已经变成了我们日常生活不可或缺的基本秩序。例如以货币为核心的经济交换制度、各色法律以及民主的政治立场等，破坏这些秩序有可能导致社会生活的毁灭，这就是齐泽克意识形态批判理论的最大敌人——犬儒主义意识形态存在的合理性所在。齐泽克需要做的是破除这种明知故犯和得过且过的理论立场和生活态度，在已经"和解"和"统一"的当下社会中找寻被幻想(fantasy)所掩盖的社会对抗，通过保持这种"对抗"的存在来消解今天社会的"和解"和"统一"的意识形态幻象(illusion)。

在某种意义上说，齐泽克的工作带有着"再启蒙"的倾向。启蒙自身形成了一种新的遮蔽(启蒙的辩证法)同样是今天犬儒主义意识形态的理论支撑。以启蒙为代表的德国古典哲学的理论与犬儒主义意识形态有着某种共谋关系，后者所代表的资本主义现代制度的建立以前者为理论先声。因此面向犬儒主义态度的深入批判需要重新思考德国古典哲学的诸多理论问题。齐泽克在被采访中总是谈及自己对于黑格尔以及德国古典哲学的痴迷："我虽然写了很多关于电影、大众文化的评论，但在内心深处、最根本的，我跟从黑格尔的哲学。黑格尔的哲学思想在今天依然是鲜活的。"①但这"内心深处"为什么会有这种痴迷从未道出，它成为齐泽克意识形态理论构建的一种"无意识"。

1. 缘由：为什么将德国古典哲学与意识形态批判勾连起来

德国古典哲学所代表的传统形而上学与现代性之间的共谋早在20世纪20年代就已被诸如胡塞尔、卢卡奇、海德格尔等人领悟到，由此在不到十年的时间内产生了《逻辑研究》《历史与阶级意识》《存在与时间》这三部重要的理论著作。他们视角各不相同，但都披着纯粹哲学批判的外衣完成了对现代性的审视和批判。因此如果齐泽克仅仅将这两者结合起来加以分析并不是什么新鲜的论点。但当齐泽克坚持把这一勾连照搬到对当代社会现实的描述与阐发，并同时直接将后现代色彩直接置入到德国古典哲学当中，由此认为康德和黑格尔与拉康一样，都是我们的同代人，其理论从根本上都是当下社会现实的一种反思，那么新的阐释路径必然被拓展出来。如果说拉康哲学是一个"后-黑格尔主义哲学"②，那么黑格尔就一定是"第一个后现代主义者"。这样的说法在齐泽克的阐发中具有逻辑的一贯性，只是有悖于我们一般学界对于拉康哲学所做出的基本判断。于是我们一定要追问以下两个问题：第一，这种阐发路径的原初动因是什么？第二，做出这样一种阐发的根据有

---

① 参见2007年7月11日《南方人物周刊》记者对齐泽克的专访：蒯乐昊(2007：63-64)。

② Slavoj Žižek(1993：3).

哪些？

对于第一个问题，一个较为简单和表面的回答是显而易见的：将拉康哲学奉为圭臬的齐泽克将拉康与德国哲学勾连在一起，其目的无非是提升拉康哲学在哲学史上的重要意义。在齐泽克看来，拉康的地位应与柏拉图和康德并列。因为后两者如阿兰·巴迪欧在其《哲学宣言》中所言，是历史上两次哲学断裂的开创者，[1]并且两次断裂在某种意义上都是为了应对哲学上的相对主义。柏拉图对应于诡辩者，康德对应于以休谟为代表的经验主义者，而他们重构哲学的路径又都是在接纳了相对主义的种种前提之下来展开的，由此才真正地发动了哲学史的革命。而拉康，作为我们这个时代的思想家，再一次面对着哲学相对主义的理论现实——后现代主义以及解构主义的甚嚣尘上，而担当起哲学重建的任务。这种地位的提升显得有些过于夸张，但为我们理解拉康哲学敞开了一个不易被察觉的维度：拉康哲学究竟是后现代哲学的鼻祖，还是对抗后现代的新型本质主义？对于齐泽克来说，答案显然是后一种。"拉康接受了'解构主义者'的激进的偶然性的主旨，却用这一主旨来反对自身，用这一主旨来确证自身对**作为偶然性的**真理的探求。正因如此，解构主义者们与新实证主义者们在与拉康打交道的时候，总是被其中流露出的'本质主义'（在菲勒斯中心主义的伪装之下）的残余所困扰——好像拉康与他们很接近，但并不是他们中的一员。"（黑体为原文所加——笔者注）[2]这一判断显然为齐泽克对德国古典哲学的阐发敞开了大门。作为传统形而上学的成熟形态，德国古典哲学的本质主义完全可以在另一种审视视角下成为一个新的本质主义的表述方式。作为新的本质主义的代表人物拉康，在这一意义上复活了德国古典哲学，并也因此能够担当起哲学的重建使命。或者我们可以更为大胆地做出这样一个判断，对于齐泽克来说，根本就不存在所谓的后现代主义，那些表现怪诞而新奇的多元化的后现代主义不过是现代本质主义的当下变种，就如同拉康与黑格尔理论的同构性一样。

但对于拉康哲学地位的提升，只能算是齐泽克阐发德国古典哲学的一个表层动因；更为根本的原因，在我看来，仍需要从当下意识形态的新特点与德国古典哲学理论特性的同构性来看。而这一点对于齐泽克来说成为没有言明的理论前提。

齐泽克对于意识形态的发展历史有一个被广泛引用的三阶段说：所谓的自在意识形态、自为意识形态以及自在自为的意识形态。其中第一种自在的意识形态

---

① Alain Badiou (1989).

② Slavoj Žižek (1993：4).

是被马克思充分阐发的虚假意识。它意指着某种“为了达到自己的目的不得不把自己的利益说成是社会全体成员的共同利益，抽象地讲，就是赋予自己的思想以普遍性的形式，把它们描绘成唯一合理的、有普遍意义的思想”[①]。这种意识形态发挥作用的前提是人们对这种意识形态并不知道，因此需要思想家的“启蒙”。第二种自为意识形态是以阿尔都塞为代表的外在化的意识形态规训。“这种意识形态涉及行动”[②]，它通过仪式化的行为来完成人们对某种意识形态的认同，由此意识形态本身成为外在化的物质性的存在。国家机器以及信仰的仪式等都成为这种意识形态必不可少的组成部分。而第三种是齐泽克对当代社会特有的意识形态的判断。它是在“意识形态终结”的呼声中被指认出来的，它带有着自在自为性：人们对于意识形态的认知（自为的）；同时它依赖于诸多“隐含的、准‘自发的’假定和看法难以捉摸的网络构成‘非意识形态’（经济的、法律的、政治的、性的……）实践的一种不能复归的瞬间再生产”[③]，由此它具有自在性，即一种貌似非意识形态的特质。由此，这种意识形态不仅是虚假意识，而且是一种被人们已经认识到了的，并且是不可或缺的虚假意识。因为它所依赖的是当下社会得以正常运作的一整套经济的、法律的和政治的观念体系（ideology）。“意识形态是社会现实……是社会的有效性。”[④]于是这种意识形态具有以下三个要点：它实现了封闭的自我认同（人们知道它的虚假性）；它以观念体系（制度层面）的形式存在着；它在“有效性”上彰显其社会现实性。而以上三点，恰恰是德国古典哲学为哲学思想做出的重要贡献。

德国古典哲学始于康德，他所完成的哥白尼革命，不仅颠倒了主观与客观的关系——让认识产生于客观对主观的符合，而不是相反——而且更为关键的是将事物本身，即实在性的事物推入到不可知的境遇当中。理性的纯粹性，也就是剔除了理性的经验性内涵，让所谓的对象世界始终不过是人的主观观念（先验范畴）的构造的结果。由此所谓的德国观念论（idealism）得以产生了。呈现在我们面前的世界无非是先验范畴作用于进入时空形式的感性杂多的一个产物，因此从根本上说是观念性的。而后-康德时代的哲学的工作只是在不断完善和强化观念构造世界的基本思路。当然这里的所谓“构造”并非对事物的实在性的创造，如上帝创世一般的“无中生有”，而是通过范畴或者纯粹概念使对象以某种特定的方式显现自身。因此范畴并非是一个从具体事物中抽象出的共相，而是一种规范，它发挥着组织世界，使其以某种方式得以呈现的功能。康德以此对抗唯理论的独断论。虽然费希

---

① 马克思，恩格斯（1972c：53）。

② 阿尔都塞（2003：256）。

③ 齐泽克（2002a：20）。

④ Slavoj Žižek (1989：15-16).

特、谢林与黑格尔并非以线性的方式继承了康德，例如黑格尔的体系构造克服了康德的物自体和范畴作用与经验的直接性，但在根本上继承了康德观念论的主要原则：世界只能以观念的呈现方式（由我们的先验范畴所构造的结果）被我们所认知，由此“这种知识应当在对象被给予我们之前就对对象有所断定”（《纯粹理性批判》BXVI）[①]，也就是说，我们能够认识的是我们的观念所构造的事物，海德格尔将其称为“存在论的内在可能性的开显”，并将其视为“康德‘哥白尼式的转向’的标题下总被误解的东西的真实意义”[②]。这种内在性原则必然带来一种内在的自我统一。而这一基本观点对后-康德时代的德国古典哲学来说都是一致的。这些原则正是齐泽克对当下意识形态存在样态进行描述所具有的基本特质。从这一意义上说，齐泽克在准确地把握了德国古典哲学的精髓之后，发现了其与当下意识形态状态的同构性。正是这一同构性，使得齐泽克痴迷于对德国古典哲学与意识形态批判的思考。这是其理论勾连的深层原因。

2. 根据之一：康德缺失的先验自我与先验对象

德国古典哲学与当代意识形态之间具有以上谈到的诸多同构性，但对于齐泽克来说，德国古典哲学却并非仅仅在肯定意义上成为当下意识形态的理论支撑，它同时还埋下了批判甚至打破这种意识形态的隐形契机。对于这一契机的挖掘需要拉康思想的加入，使康德与黑格尔变成拉康的同代人，虽然这种加入显然带有浓重的齐泽克本人的理论偏好，但对于一个总是立足于当下社会现实来探寻批判和超越当下社会现实的激进左派的思想家来说，却又是必不可少的一步。

齐泽克究竟是如何将康德、黑格尔与拉康的思想整合为一个思路的呢？这种阐发在意识形态批判中究竟发挥了怎样的作用？（在此回应上文第二个问题：对德国古典哲学的拉康化阐发的根据有哪些？）

齐泽克在1993年出版的《延迟的否定》中集中完成了对康德与黑格尔思想的拉康化解读。在其中康德成为先于拉康消解了主体（自我），同时引入对象a的思想家，而黑格尔的思想则成为一个驻留于延迟的否定性当中，保留了断裂，从而最终无法实现绝对精神的统一性。在他们的思想中，“缺失”与“断裂”成为核心词汇，却同时仍然保持对真理的执着追求。而这样一些特质正是极为简化了的拉康的思想轮廓。

齐泽克对拉康的把握是准确的，拉康依赖于对自我发生学的精神分析路径展

---

① 康德（2004：第二版序）。
② 海德格尔（2011：8）。

开了对主体性哲学的彻底消解,而哲学的主体性原则,自笛卡儿以来就近乎成为近代西方形而上学的理论起点。因此对主体性的消解,对形而上学来说是釜底抽薪的,后现代主义以及解构主义的兴起与此有着内在的逻辑关联。但对于拉康来说,他在晚年对于真实界与对象 a 的执着探寻,却又让人们看到他坚守形而上学、力图找回主体的决心。尽管那个真实界总是作为某种不可能性,或者最终不过化身为一种剩余——对象 a——存留下来,但对于拉康来说,真实界的确从未消失。从这一意义上说,拉康是矛盾的,或者更确切地说,这个矛盾并不源于拉康本人,而正是作为有限的个人被迫在社会化的过程中完成对真理的探寻时必然产生的矛盾。这里包含着有限向无限的超越,特殊与普遍的冲突。这种超越与冲突都是矛盾的代名词,并且它们确实已经在康德和黑格尔的哲学思想当中被体悟和道出了。

对于齐泽克来说,康德哲学的重要意义就在于康德对笛卡儿的自我的彻底改造。“我思”与“我在”,在齐泽克看来,不过是笛卡儿从不同角度对“自我”的一种阐发。但由于笛卡儿的自我总是一个经验的实体之我,因此它并不能满足齐泽克所热衷的对主体的“掏空”。而康德的先验统觉作为一种“功能性”的逻辑范畴,却可以在论述中处处与拉康的空洞之我相对应。

对于康德来说,先验统觉是一种能够将杂多与知性范畴结合起来的一种能力。它构成了经验产生的基本条件。它如同物自体一样都是康德为了完成认知的哥白尼革命不得不做出的一个逻辑设定。它的存在只有在其发挥整合的效用的时候才得以彰显,齐泽克反复引用了康德的这样两句话:

> 在原初的、综合的、统觉整体之中,我意识到了我自身,但并不是像我向自己显现的那样,也不是像我自身所是的那样,而仅仅是我在。(《纯粹理性批判》,B157)
>
> 通过这个能思维的我或者他或者它(物)表象出来的不是别的,无非是思想的一个先验主体=X,它唯有通过是它的谓词的那些思想才被认识,而分离开来,我们就永远不能对它有丝毫概念。(《纯粹理性批判》A346)

齐泽克据此做出了以下推论:首先,“‘我思’只不过意味着我不能接近作为思想着的本体原质(noumenal Thing)的我自身”[①],即康德所谓的先验主体=X,离开“谓词”所指的思想,“我们就永远不能对它有丝毫概念”;换言之,我思所带来的不是我对自身的意识。其次,更进一步地,齐泽克将这个思考不到自身的我思顺势推

① Slavoj Žižek (1993: 14).

向了更为拉康化的层面："自我意识的矛盾在于它**只有在与它自身的非可能性相对立的意义上才是可能的**：只有当我无法企及作为我的存在的真实内核的我自身的时候，我才意识到我自身（'能思维的我或者他或者它（物）'）。"[①]我只有在我无法企及的地方发现我思的逻辑是拉康的"我在我不思之处"的翻版。它的理论根据在于康德在这两段话中所强调的"我意识到了我自己，但……仅仅是我在"，以及那个被等同于 X 的先验主体的论述，都让齐泽克信心满满地认为自己对康德之自我的种种解读是康德的原意和未被揭开的隐形秘密：我思所指的永远只是指向外在的"我在"，因此"自我意识的观念包含着主体的自我去中心化，就这一点而言要比主客体的对立更为激进"[②]。按照这一思路推理下来，康德试图构建的形而上学并不是海德格尔批判的传统形而上学的典型代表，它在已经掏空的自我（先验主体）当中转变为当代拉康化的本质主义："这就是康德的形而上学理论的最终指向：形而上学，通过为主体在'伟大的存在链条'中分配到一个位置，从而试图治愈'原初压抑'的创伤（对于'思维之物'的不可接近）。"[③]换言之，先验自我的设定，在齐泽克看来成为对不可能之真实（The Real，对自我本身一无所知）的一种遮掩（治愈）。由此保证了形而上学的自我同一性，即在纯粹理性当中，先验自我的逻辑设定让在理性界限以内的认知获得无懈可击的确定性。因为我们当然可以认识那些预先已经由我们自己的逻辑（先验统觉，先验自我）所设定的对象。自我同一性的完成，是形而上学得以实现的根本。尽管在齐泽克看来，这种先验自我所获得的只是填补了一个创伤（对真之认知的不可能性）所形成的空洞的位置而已。

这种阐发的问题在哪里？显然康德的先验自我正如我们已经指出的那样仅仅是一个逻辑的功能性的设定，齐泽克虽然对这一点心知肚明，却坚持将这种逻辑设定的自我等同于拉康对于当下受困于象征界（即社会化）条件下的人们所现实感受到了缺失的自我认同。严格说来，康德的先验主体与拉康的主体概念完全是两个层面的概念：一个是逻辑设定；一个是现实的社会化的自我。一个仅仅依赖于在认知层面发挥某种效用而获得确证，而另一个则不得不在社会化的过程当中获得说明。因此对于康德来说，先验自我正是认知逻辑自足的保障，而对于拉康来说，对自我的意识却恰恰发现象征界对自我的界定永远处于不足当中，而那所剩余的东西，正是那个不能被象征化的真实。严格说来，拉康的自我更接近于笛卡儿那个所谓经验的实在的自我，而非康德，但康德对于先验自我以及事物自身（things-in-themselves）的不可知，确实让齐泽克感到了拉康不可能之真的力量。显然过于急于对这种不可知性的认同，促使齐泽克从根本上忽视了康德与拉康在主体问题上

---

①②③　Slavoj Žižek (1993: 15).

质的差异。

在齐泽克的论述中，康德关于先验自我的不可知总是因为和拉康的主体直接相关而被凸显出来，但对于谙熟康德的齐泽克来说，他不可能忽视康德另一个更为著名的不可知——对物自体的不可知。在《延迟的否定》中，这个对物自体的不可知的论述也成为齐泽克从康德过渡到黑格尔，并最终逼迫黑格尔与康德完全等同起来的重要一环。

在康德的《纯粹理性批判》中，物自体与先验对象（transcendental object）是两个在某种意义上可以互换的概念，它们之间的区分并不明显。如同先验统觉一样，先验对象抑或物自体也是一种逻辑的设定。当康德将认识的开端视为一个已经进入到先天形式（时空形式）的经验对象之时，他将认识带入到了观念论的领域当中，我们认识的永远是已经被我们加工过的观念，而对于支撑这个观念的实在之物——物自体抑或先验对象，我们并不知道，但对于康德来说，它们的存在却是不能被抹杀的。我们或者可以将其视为康德思想中实在论的残余，或者可以将物自体视为康德对于人类理性限度的说明。但不管怎样，对于这一问题的讨论在学界注定处于某种永远的"未完待续"的状态。

齐泽克绕开了物自体，转而关注先验对象，这与其对先验主体的关注形成了一种呼应。康德的原话再次"印证"了这种呼应："关于这个先验对象（它事实上在我们的一切知识中都永远是一个东西＝X）的纯粹概念，就是能够给我们的一切经验性的一般概念带来与一个对象的关系，亦即带来客观实在性的东西。"（《纯粹理性批判》A109）先验主体＝X，先验对象也＝X，两者共有的"先验"，让其消失在经验视野当中，却又不得不作为逻辑得以自足的必要设定、保障，康德的X只能在不可知、但存在的意义上获得解释，而在齐泽克这里，这个X再次成为一个有待填补的空位。先验主体与先验对象填补了这个空位，它们遮蔽了导致空位的断裂。在先验主体那里我总是在"我在"（非我）那里显现出来，因此我对我自身是不可知的，而在先验对象这里，对象的实在性需要纯粹概念来界定，这是一种矛盾的调和，用齐泽克的话来说："先验对象的观念瓦解掉了康德对于无形式的事物与先验形式之间的区分。"[①]无形式的事物，是那些未经先验形式加工的物自体，而先验对象的设定本身将无形式的事物与先验形式结合起来，并作为"对象"显现出来，齐泽克认为这个概念本身因此就是某种对立的显现："普遍的形式化——先验的'空洞'范畴的框架，与我们在有限范围内的实际经验，以及为我们的直觉提供肯定性内容的效

① Slavoj Žižek（1993：17）.

果之间存在着不可逾越的鸿沟，先验对象是这一鸿沟的化身。”[①]换言之，在康德的先验范畴与被先验范畴作用于其上的事物自身（它们是直觉提供了肯定性的内容）之间存在断裂，这一点的确是康德哲学所指的关键。这是康德为了反对休谟的怀疑论必须要做出的一个划界，即必须将事物本身划归到不可知的范围内，用以保证认识的有效性。而这个有效性也只有通过先验范畴才能被给出。但需要强调的是康德所谓的先验对象也不过是物自体或者事物本身的不同说法，现在却被齐泽克清晰地做了区分："在物自体（Ding-an-sich）与先验对象之间的区分正好对应于拉康意义上作为原质（Ding）的真实界与对象 a（objet petit a）之间的区分：后者确切地说是某种换喻的对象，它给予了肯定性对象的匮乏以化身。”[②]由此物自体成为那个不能趋近的真实，而先验对象则成为体现这种真实的外在表象。正是这一“先验对象”将物自身的“不可知性”以表象的方式直接呈现出来——这也正是拉康那个很难说清的对象 a 所具有的基本功能。在此齐泽克一箭双雕，将两个含糊不清又极为关键的概念连在一起，形成了某种互文性的解读。只是这种勾连本身如果没有齐泽克自身的意识形态批判为旨归，多少仍让人感到烦琐而费解。

回到康德思想本身而言，物自体与先验对象的区分虽未能阐发清楚，但也不是其理论着力点所在，因为对于康德来说，所谓对真的探求已经从对实在性的符合的探寻（前康德的形而上学目的）转向了规范性原则本身的探寻。真理的符合从来都是已经在主观先天形式内的经验对象与规范（先验范畴）的符合，比附观之，康德真理符合的过程从来都发生在被拉康所划分的象征界当中，而拉康的真，从来都是不能被象征化的真。所以将物自体类比于拉康的真，就其不可知性上说，有类似，但根本是一种歪曲和误读。因为康德哲学的旨归从未是探寻那个不知的物自体，而这对齐泽克眼中的拉康来说，却是理论的终极目的所在。

3. 根据之二：黑格尔统一性哲学的内在断裂

齐泽克费尽心力地将康德的先验主体与先验对象进行拉康化的解读，其目的何在？其实最终是要引出黑格尔思想中的断裂点（对抗性）。齐泽克视黑格尔为同代人，其对德国古典哲学的解读也总是将更多的笔墨放在对黑格尔思想的再阐发上。

---

①② Slavoj Žižek (1993：18).

在齐泽克看来，康德的先验主体与先验对象是统一逻辑的两个方面，因此它们都是某个断裂点的化身，也因此一定是模棱两可的、矛盾的存在："它是一个**必要的**模棱两可……如果我们在任何两极之间做出选择，康德的体系都将被瓦解。"①这种模棱两可所凸显的正是拉康所谓的"真"是存在的，但又是不可切近的性质。齐泽克将康德也强行拉入其中，将康德留下的物自体（先验主体、先验对象不过是物自体的这种不可知性的化身）等同于拉康对真的问题的研究。

于是按照德国古典哲学的理论思路，消解物自体的问题确实是后-康德哲学中一个重要的理论问题。齐泽克在其对康德所展开的分析语境中，将对这一问题的解决视为先验自我（对于齐泽克来说，先验对象在逻辑上与先验自我是一致的，因此可以归入一类）和物自身之间区分的消解，即占据这个鸿沟所形成的空位的那个化身与这个鸿沟（真）之间区分的消除，由此真理成为可以企及的。但同样是消解，在齐泽克看来，也有两条路径。其一，为费希特与谢林的路径，先验自我与物自体直接的统一。齐泽克将其生动地比喻为"能看到自己的眼睛"②，这种统一，正如齐泽克指出的那样，的确遭到了康德本人的反对。其二，为黑格尔的路径。在此，黑格尔拒斥"直接的"统一，引入了辩证法，即自我意识在他者那里得以确认，经过中介之后的黑格尔完成了绝对性的统一，只是这种统一的方式，正是"将他们（他者——笔者注）接受为我们的"③，换言之，在他者那里看到我们自身。所谓的绝对不过就是这种贯穿于我与他者之中的共同的意识。这是黑格尔哲学中的原初内涵。

齐泽克对于黑格尔以"绝对精神"的方式来解决物自体的路径有着非常深入的理解，并且对"绝对"的把握也是符合黑格尔原意的，但齐泽克却在这样一种理解之下得出了这样一个结论："他（黑格尔——笔者注）坚持在推理的理智（观念层面）与直觉之间存在着不可消解的鸿沟，就此而言，他完全保留了康德的思想。就此而言，黑格尔远不是弥合了康德的裂缝，而是进一步撕裂了它。"④这种论断的提出对于读者来说略显突兀，黑格尔奋斗终生的哲学视野如果能够用一个词来概括的话，那就是"和解"或者"统一"。⑤ 齐泽克背道而驰将黑格尔视为"分裂"，的确需要大量的理论论证。对于这一工作，齐泽克开始于博士论文时期，其两个博士学位的论文写作都围绕着黑格尔展开（1981 年，1984 年），后一个在法国师从雅克·阿兰-米勒期间所展开的解读更是开创了用拉康阐释黑格尔的先河，并成为齐泽克对黑格

①②④　Slavoj Žižek（1993：19）.

③　Slavoj Žižek（1993：126）.

⑤　参见卢卡奇（1963）、洛维特（2006）等相关著作。

尔研究最富有影响力的一个方面：一个极端康德主义的黑格尔，一个主张断裂的黑格尔。

齐泽克的黑格尔先验带有着法国当代哲学的典型色彩。当代法国的黑格尔主义对于黑格尔的解读独具特色。黑格尔辩证法中的“他者”在黑格尔那里塑造了“绝对”与“统一”的观念：我在他者那里，并且只能在他者那里才能看到我自身，他者无非是我的意识的外化与显现，在自我意识的双重化中，精神诞生了。[1] 精神在我与他者之间贯通，并在这种贯通的意义上成为“绝对精神”。黑格尔的这种辩证逻辑经过了科耶夫、拉康、萨特和列维纳斯的改造之后，却将理论的重心转向了在统一过程中发挥中介作用的“他者”。拉康哲学中所热衷探讨的真实界与象征界之间的关系问题，其本质彰显的无非是个体与社会（他者构筑的共同体）之间的矛盾关系。只是不同于黑格尔，拉康的他者没有带来个体与社会、特殊与普遍的和解，反而带来一个永远无法企及的真，一个无法被象征化而残留下的对象 a，或者剩余快感。因为对象 a 的存在，真实界与象征界之间是断裂的、无法统一的。这一理论的展开由于与其早期主体的镜像理论生成过程有密切的关联，因此这种断裂以及对真的不可企及最终导致的是主体自身的分裂与掏空。齐泽克对黑格尔的阐发就是通过拉康的他者哲学的逻辑展开的。

齐泽克对于断裂的黑格尔的理解体现在对黑格尔的两个主要命题的阐发上：其一，黑格尔的实体即主体的论断；其二，黑格尔所谓的“精神是块头盖骨”的讨论。齐泽克对其论述颇多，由于篇幅所限，我们在此只能点到为止。

首先，对于实体即主体，在黑格尔那里，在我看来，包含两个层面的意指。第一，实体也是一种带有能动性（主体性原则）的过程：“实体作为主体是纯粹的简单的否定性，唯其如此，它是单一的东西的分裂为二的过程或树立对立面的双重化过程，而这种过程则又是这种漠不相干的区别及其对立的否定。”[2]其次，主体作为主词，成为一种空名，设定实体，又有待实体来加以填充。在此，如果黑格尔的主体所发挥的作用正是用其否定性（能动性）来统摄“他者”（实体），将其纳入到自身内在性的逻辑当中，那么实体即主体的命题最终应该是内在统一性的结果。

然而对于齐泽克来说，由于主体自身恰恰是一个非完整的裂口，黑格尔赋予主体的否定性内涵也成为这一裂口之存在的论据：“这一双重的、自我指涉的否定，没有承载对实证同一性的任何回归，没有承载对否定性之分裂力量的废除，……在

---

① 黑格尔（1979：122）。

② 黑格尔（1979：11）。

‘否定之否定’中，否定性保留了它全部的分裂力量。”[①]那么由此“在黑格尔的哲学中，‘融合’并不是意指‘实体成为主体’的那个时刻，即绝对主体性被上升为所有实体的产生基础，而是意指主体性的维度介入到了实体的最核心之处，表现为一种无法还原的匮乏，这是一种它自身永远无法获得完整的自我认同的匮乏。‘作为主体的实体’最终意味着某种本体论意义上的‘断裂’，拒斥与每一种世界观（world-view）的相似性，拒斥每一种作为一个整体，并拥有‘一个庞大的存在链条’的宇宙观”[②]。

齐泽克通过将实体与主体之间的统一性打破，完成了黑格尔逻辑学中的内在统一性。

其次，齐泽克另一个非常著名的阐释在于他抓住黑格尔关于精神是块头盖骨的论述大做文章。对“精神”概念的这一阐发在黑格尔《精神现象学》下卷的“丙（甲）、理性”中。将精神与头盖骨联系起来被黑格尔视为观察理性所包含的各运动环节的最后一环，即对自我意识与其直接现实的关系的观察。其实，早在黑格尔谈论力与知性的环节的时候，就已经提出，在从感性确定性向抽象知性的过渡之后，最终意识需要一个所谓“第二个超感性”的“颠倒的世界”。“这第二个超感官世界就是颠倒了的世界，并且既然一方面已经出现在第一个超感官世界内，所以这第二个超感官世界就是颠倒了的第一个超感官世界。因此内在世界就是完成了的现象界。”[③]对于这个超感性的颠倒世界，一直以来都是众说纷纭。齐泽克将其称为“感性直观的另一种形式的存在”，这是一种较为准确的解读。黑格尔将精神的世界从来视为一种自我意识双重化的状态，即自我与他者共存的状态：“精神是这样的绝对的实体，它在它的对立面之充分的自由和独立中，亦即在互相差异、各个独立存在的自我意识中，作为它们的统一而存在：我就是我们，而我们就是我。”[④]齐泽克在某种意义上正是抓住了精神内在的这种对立与矛盾的并存状态，进一步加深了黑格尔哲学的统一性中的断裂性。于是精神是块头盖骨，这个略显奇怪的论述反而成为齐泽克阐发黑格尔的最好路径。

“精神”与“头盖骨”的等同意味着一种绝对的不和谐。头盖骨是一个感性的存在，它以最直接的感性形式对于精神的显现，正好说明了黑格尔辩证逻辑的内在断裂口：“只有当我们毫无保留地屈从于‘幼稚的’解读，从而体验到它的内在的无意义，它荒诞的自我矛盾的时候才有可能。这种极端的不一致，不相容，这两个术语

---

① 齐泽克（2002b：241）。
② Slavoj Žižek (1993：26).
③ 黑格尔（1979：107）。
④ 黑格尔（1979：122）。

(精神与头盖骨)之间绝对的‘否定性的关系’正是表明了作为一种否定性力量的精神。”①“我们借助于失败，通过严重的不足，通过谓语在它(头盖骨——笔者注)与主语(精神——笔者注)关系问题上的绝对失调，成功地传送了主体性之维。”②精神的断裂口仍是由于拉康化的主体造成的，因此拉康化主体中不能被象征化的剩余——对象 a，在齐泽克看来也是“头盖骨”，③因此它也就成为精神在本质上断裂的那个直接显现：这个如此直接的、物质性的存在为何能承载精神的内涵？原因很简单，因为它正是那个距离精神最外在的表象，所以它与精神之间存在着根本的断裂。

通过以上两个命题的解读，齐泽克完成了一个工作：将德国古典哲学中反思性的内在性的统一哲学打碎，重现其统一性幻想下断裂的症候。

4. 目的：德国古典哲学的意识形态维度的自我颠覆性

齐泽克热衷于黑格尔，并力图将黑格尔的统一性哲学阐发为断裂，其最终目的是什么？作为一个当代激进左派的代表人物，齐泽克的理论绝不是一个概念游戏，或者某种理论上的标新立异，而是以下两个关涉意识形态批判的原因。

其一，他热衷于黑格尔，正如在《延迟的否定》中所发现的那样，黑格尔的逻辑学就是一种意识形态理论的构成原则。黑格尔的逻辑学是黑格尔哲学体系的纯粹概念化的表达，他通过概念的辩证推演彰显了其哲学的非直接的统一过程。齐泽克将这种统一性视为一种封闭的自我认同。当下的意识形态正如我们已经指出的那样，正是在自我认同的思维模式下加以构造。这种自为自在的意识形态表现为政治、经济与文化的制度、观念的“客观存在”样态，它们带有自在性，因此人们往往忽略这种自在性(客观性)本身恰恰是主观性设定的结果，或者即便我们认识到了这一点，也将其视为社会运行不可或缺的一些规定。而这种所谓的主观性设定，正是黑格尔逻辑中为了实现自我统一而强调的“预先设定”的观念，即它是黑格尔的无基础的循环(真理是一个过程)所必需的一个逻辑环节。真理的自在自发性在于主体的反思性逻辑，即“在德国古典哲学看来，当我们‘自发地’行动的时候，我们并不自由，相反我们是自然冲动的囚徒，被因果链条所决定着，这一链条让我们受制于外部世界。相反，真正的自发性在于反思性：所有的缘由得以成立的基础在于我们对它们的‘整合’，‘将它们接受为我们的’；换言之，主体具有源于他者的确定

---

① 参见 Slavoj Žižek(1993)注解 41。
② 齐泽克(2002b：284)。
③ Slavoj Žižek (1993：21).

性，本质上总是主体的自我确定。”[①]在此这种预设设定的反思性逻辑的核心在于：第一，自我统一性的实现；第二，实现自我统一性所必需的内在性逻辑。即所有的设定不过是被预先出发点所设定的，因此所有那些在外于出发点的他者不过是出发点内在性逻辑的一部分。形而上学的这种内在性逻辑，确实从康德的哥白尼革命以来就已经被确定下来。

对于齐泽克来说，关于内在性的逻辑，不过就是“自发地将我的经验和行动进行意识形态的叙事化(narrativization)：无论我们做什么，我们总是将其放入到一个更大的符号的上下文当中，在这一上下文当中，我们的行为被赋予了意义。”[②]换言之，“这种叙事化总是回溯式地重构我们正在进行的行动，它们从来不是仅仅提供事实，我们从来不能将这些‘事实’作为我们行动的基础、语境或者前提。确切地说，作为前提，这样的叙事总是已经被我们所‘设定’了的。传统之为传统，只是因为我们将它们如此这般地构建起来”[③]。

面对这个强大的意识形态建构模式，齐泽克仍然试图找寻批判与颠覆的突破口。于是齐泽克一边将黑格尔的逻辑学解读为构建这个意识形态的主要方式，另一方面，却又试图从黑格尔的逻辑学中阐发这种统一性的内在断裂，这对于当下的意识形态无疑是釜底抽薪。它将会在意识形态已经建成的完美整体上打开缺口，那么由此留给激进左派的工作就是要发现这个缺口，通过行动来凸显这个缺口的存在，从而实现对固有意识形态的彻底颠覆。

其二，齐泽克为黑格尔的统一性哲学注入内在断裂的本性，成为当代社会对抗之不可消除性的理论支撑。而正是这一点的存在，使得齐泽克与当代后马克思主义者拉克劳与墨菲实现了理论的对接。拉克劳认为对抗是不可消除的。这种对抗，正是因为拉康在思考主体的形成过程中，总是存在着不能被完全象征化的对象a造成的。因此，“在一种对抗的范围内，我不能成为我自己的完整存在，与我构成对抗的那一力量也不能成为如此完整的存在：它的客观存在是我的非存在的一个象征，这样看来，对抗关系就被多重意义所充溢——这些意义阻止它的存在被固定为完整的实证性”[④]。这个对象a构造的不可愈合的创伤性，恰恰是主体行动的契机。

对于齐泽克来说，当今革命主体的行动不能如卢卡奇时代的无产阶级一样，是某种意识的召唤下的回应，这种封闭的认同恰恰将行动本身也纳入到意识形态的

---

①② Slavoj Žižek (1993：126).

③ Slavoj Žižek (1993：127).

④ Laclau，Mouffe (1985：125).

建构当中。真正的颠覆性的行动“会彻底重新界定‘游戏规则’，包括行动者的基本自我身份认同本身——真正的政治行动释放出否定性的力量，撼动了我们存在的基础”[①]。“行动在其创伤性的意外当中，使在主体分裂，而主体永远也没有办法将行动主体化……”[②]无法实现的行动的主体化最终保障了意识形态永远的非封闭性，也就保证不会有新的意识形态产生。

齐泽克通过对整个德国古典哲学的意识形态维度的挖掘，以纯粹理论的姿态为我们阐发了意识形态构建和运作的原则，但他却在将德国古典哲学进行“曲解”的过程找到了当下意识形态统一性幻想背后的断裂(创伤)。随后以试图总是在创伤性事件中出现，却总是不能从根本上认同这一创伤性事件的行动来保持着行动的非主体化，即行动的非封闭性。这样的行动的基础就是那个永远无法被整合入象征界的对象 a，让意识形态如鲠在喉，从而保持其在当下社会中永恒的激进性。这是齐泽克绕道德国古典哲学所试图达到的理论旨归。但沿着这样一种理论思路走下来，我们发现的不仅是齐泽克对于德国古典哲学的新奇的曲解，同时还可以看到所谓激进左派中激进的空洞：行动的非主体化，使得行动总是期待着一个偶然的、无法预料的意外，这样的偶然的行动缺乏任何真正颠覆的力量，它没有，也不能有终极的目的，否则在齐泽克看来就会构建新的意识形态。所以对于以齐泽克为代表的这些激进左派来说，行动就是一切，至于为什么行动，以及行动是否达到目标都不是需要考虑的对象。其结果只能如齐泽克在华尔街运动中激情演讲最后所留下的那个略显清醒的认识：“我唯一害怕的，是我们有一天就此回家，然后每年在这儿聚聚头，喝喝啤酒，怀缅我们在这里曾经拥有过的美好时光。”[③]这是齐泽克及激进左派为保持“激进性”所鼓吹的“行动”不得不付出的代价。

---

① 齐泽克(2004：534)。
② 齐泽克(2004：529)。
③ 齐泽克(2011)。

第十一章

拉克劳与墨菲的激进民主姿态

拉克劳与墨菲所构筑的后马克思主义理论思潮是激进左派中最富有建构性的一个维度。他们不满足于仅仅指出经典马克思主义思想的种种概念的失效，同时更为重要的是他们试图完成一种所谓激进民主的政治实践的设计。在这一政治实践的设计中，他们试图通过对包括卢森堡以及葛兰西思想在内的再创造，特别是其关于领导权理论的再创造，在理论上完成与资产阶级民主的改造。这种改造的结果并不因为其带有“民主”的后缀而成为一种妥协。在激进民主中对多元主义政治实践的推崇，最终的结果是以民主的方式来反叛民主。我们对其领导权理论的研究，同样更多地将目光投注到其思想理论的源头，将理论的重点放入到其理论的逻辑推演当中。当然对于这一逻辑的推演，我们在此前的章节中已经有所涉及，在此，我们将着力于其对于领导权思想的构筑过程与方式，以期深化关于其理论主题的讨论。

一、“卢森堡的困境”真的存在吗

后马克思主义的倡导者拉克劳与墨菲在其著名的《领导权与社会主义策略》中以卢森堡的政治思想为切入点建构了领导权理论。这个切入点被拉克劳称为“卢森堡的困境”。这一困境在拉克劳看来，恰恰是“领导权”理论的最初显现。

然而当我们回到拉克劳与墨菲用以解读卢森堡的原初文本之时，我们发现其中存在着一种误读，同时由于这种误读使得拉克劳与墨菲只看到了他们与卢森堡的差异，而遮蔽了两者之间存在的本质上的同一性。本节试图通过对卢森堡与拉克劳等人的相关文本进行重新解读，来揭示这种误读与遮蔽的存在。

拉克劳用以解读卢森堡的文本是其写于1906年的一篇政治论文：《群众罢工、党和工会》。在拉克劳看来，这一文本所要讨论的核心问题就是作为社会革命手段的群众罢工的意义和作用。然而在论述这一问题的过程中，拉克劳认为，卢森堡却暴露了她理论中的内在矛盾。

一方面，卢森堡通过俄国革命的胜利发现了群众罢工的“自发性”。“群众罢工不是人为‘制造’的，不是凭空‘决定’的，不是‘宣传’出来的，它是在一定的时刻以历史必然性从社会状况中产生出来的历史现象。”[①]卢森堡通过列举俄国在1896年到1906年中所发生的因各种原因而引发的或大或小的各色罢工，从而说明了群众的革命热情是在罢工中、在现实的实践中被培养起来的。并不存在一个临界点，即某个群众的革命意识、社会历史条件等多种要素都完全成熟的时刻，社会民主党人的任何谋划在社会历史的自我演进中都显得幼稚可笑。在对这种“自发性”的描述中，卢森堡指出了当时的俄国革命所具有的一个突出的特征，即革命的形式以及革命的主体是多种多样的：

> 1905年，从开春直到盛夏，在辽阔无比的整个俄国，几乎整个无产阶级都起来反对资本家，开展坚持不懈的经济斗争。上自所有小资产阶级和自由职业如商业职员、银行职员、技术人员、演员、艺术工作者，下至家庭佣人、下级警官乃至流氓无产者阶层，全都卷入了这场斗争。同时，这场斗争又像洪流一样，从城市奔向广阔的农村，甚至冲击了兵营的铁门。[②]

① 卢森堡(1990：39-40)。
② 卢森堡(1990：50)。

这些不同的革命主体，分别采取了不同的罢工形式来表现自身对于社会的不满。正是在卢森堡的这一描述中，拉克劳看到了卢森堡对于“革命”问题分析的“最高点”[1]。

在拉克劳看来，卢森堡在这种描述中实际上已经将革命的主体多元化了，由此，工人阶级的分裂成为必然的逻辑推论。同时，她还在指认了具体斗争的目标的同时，指出这些斗争最终都是即将爆发的整体革命的一种征兆。因此任何一种具体的斗争都实际上包含了比自身斗争要求更多的东西，它们在象征性的意义上显现了整体革命的存在，这被拉克劳称为“所指超出了能指”。[2] 由此，卢森堡完成了一种转变，即从普遍主义的束缚中挣脱出来，发现并肯定了偶然性的价值。拉克劳所谓的卢森堡分析的“最高点”的意义就在于此。

但另一方面，拉克劳又发现了卢森堡对于阶级统一性的固守。这在拉克劳看来是卢森堡的问题所在。卢森堡虽然强调了罢工的偶然性，并看到了斗争主体的多样性，却还要努力寻找斗争的统一主体，即无产阶级的形成。她在将俄国的斗争条件与德国的斗争条件进行对比的过程中表露了这样一种思想：所有的各种斗争的主体，无论是工人、农民还是中间阶层，都会在资本主义社会的发展过程中逐渐转变为无产阶级，从而使社会对立的阶级仍趋于简单的二元对立。在拉克劳看来，卢森堡的这一论断是推崇历史必然性的结果。而卢森堡也在这样的论断中将刚刚崭露出来的对偶然性的强调扼杀在阶级主体的统一性之中。于是拉克劳认为在卢森堡所推崇的自发性，即偶然性与她所一再强调的阶级的统一性之间存在着矛盾，后者不能为前者提供逻辑上的支撑。由此形成了所谓“卢森堡的困境”。

从本质上说，所谓“卢森堡的困境”就是普遍主义的逻辑与偶然性的结论之间的矛盾。而拉克劳认为这种矛盾的存在是卢森堡试图在现实历史中分析问题，而同时又不愿意放弃传统马克思理论中固有的历史必然性、普遍主义等相关逻辑而必然要产生的。

为了不陷入卢森堡的困境，拉克劳认为在社会历史现实中关注偶然性与具体性就需要用不同于传统马克思的普遍主义逻辑的新的理论来解读，他的领导权概念由此成为走出这一困境的一条道路。“领导权概念将正好出现在不同斗争和主体立场间不确定联合以及分裂的经验控制的地方，它将在证明了‘必然性’范畴已经退出社会地平线的政治话语领域中给社会主义者提供新的答案。”[3]

---

①②　拉克劳，墨菲（2003：6）。

③　拉克劳，墨菲（2003：9）。

但在卢森堡的理论中是否真的存在这样一种困境？卢森堡与拉克劳是否真的存在如此巨大的理论差异？这些问题促使我们必须回到卢森堡的文本中去寻找答案。

卢森堡在《群众罢工、党和工会》的文章中确实凸现了斗争的自发性及其偶然性。但被拉克劳忽略的是卢森堡在这一文章所强调的另一个重要的概念：革命。正是对这个概念的漠视，才使得拉克劳眼中的卢森堡陷入了一种逻辑不能自洽的困境之中。

革命，在卢森堡的文本中与群众罢工是完全不能等同的两个概念。从某种意义上说，卢森堡能够将群众罢工看作充满偶然性的一个具体的历史事件，根本上就是将革命与罢工视为两个不同的概念的结果。在卢森堡看来，群众罢工是也只能是一些现实的历史事件，它可能采取完全不同的形式，具有完全不同的斗争主体，并起因于完全不同的偶然性因素，因此它是自发的，但这种自发性也仅仅局限于作为群众罢工的斗争形式。一旦罢工变成了革命，那么以上所有的这些偶然性、自发性都不存在了。在卢森堡看来，“革命不同于流血，又比流血具有更多的内容。与那种只从街头闹事和暴动的角度，即只从‘混乱’的角度去看待革命的警察式观点不同，科学社会主义的观点认为，革命首先是社会阶级关系中所发生的深刻的内部变化”①。由此可见，革命所指向的是一个宏大的历史性变革，任何一次小的罢工都不可能带来如此深刻的“内部变化”。革命的主体也只能有一个，那就是无产阶级。

革命在卢森堡的视域中是一个终极的目标。一旦革命成为历史的主题，那么各种形式的罢工也就必然会获得蓬勃的发展。革命从本质上说是卢森堡的普遍主义的最终指向，而罢工不过是趋近这一指向的各个不同的阶段，因此是偶然的、具体的。对此卢森堡曾明确做出了说明：“革命——即使是以社会民主党为首的无产阶级在其中起着领导作用——不是无产阶级在旷野上举行的演习，而是当各种社会基础不停地断裂、破碎和变化时发生的斗争。”②

在此，卢森堡的逻辑自洽性在两个不同的层面上显现出来。她的偶然性逻辑只适用于群众的罢工，而参与罢工的多样化的主体显然与这种偶然性的罢工逻辑相统一，但这种罢工也只能是组成革命的一个个具体的历史阶段。而革命则是社会变革的最终动力，是一个具有普遍性内涵的概念，它所对应的当然是阶级的统一性，即统一于无产阶级，这种统一性同样也是一种普遍性的彰显。因此卢森堡在文

---

① 卢森堡(1990：69)。
② 卢森堡(1990：72)。

本中努力地试图拉近俄国无产阶级与德国无产阶级之间的距离，这本身就是这种普遍性逻辑的内在要求。所以在卢森堡的理论中实际上存在着两种逻辑的对应关系：多样性的斗争主体与偶然性的群众罢工具有逻辑一致性；宏大的、终极的革命与普遍性的无产阶级也具有逻辑一致性。

拉克劳所发现的“卢森堡的困境”，由此成为一种误读。这种误读表现在他将卢森堡理论中存在的两种逻辑混为一谈，只看到了卢森堡对于群众罢工的偶然性、罢工主体的多样性的强调以及试图将斗争主体同一化的努力，而忽略了革命的概念，将两种不同的逻辑合并为一，将偶然性的群众罢工与阶级主体的统一性对应起来，由此发生了这种所谓斗争主体的普遍性与斗争的偶然性之间的逻辑矛盾。

由于这种误读，拉克劳与墨菲拉开了自身与卢森堡理论的距离，认为后者由于“僵硬”地固守在传统马克思思想的樊篱中不能挣脱，从而没有走出关键性的一步，而他们走出了这一步，就创造了适应于现实世界的领导权理论。然而，当我们通过探求两种“不同”的政治理论的哲学基础之后，我们发现了两者在本质上的一致性。

不可否认，卢森堡理论中的两重逻辑并非是互不干涉的两条平行线。她在总结群众罢工的一般性观点的时候曾明确指出群众罢工是不能同革命分离开来的。这种不能分割主要表现为罢工是革命的偶然的、特殊的存在形式，而革命则是罢工的必然的、普遍的指向。卢森堡在此试图在马克思的历史唯物主义之内做一种修正，以对罢工的推崇，也就是对偶然性、特殊性的强调来修正历史唯物主义中必然性的、普遍主义的倾向。因此，卢森堡的自发性的群众罢工理论并不是如拉克劳认为的那样，让自身产生理论的困境，恰恰相反，她用这样一种方式来冲淡西方马克思主义者对于马克思思想中的普遍主义的固执，以偶然性（群众罢工）来重新诠释了普遍性（革命），由此在不失去马克思所固有的普遍主义的同时，也不丧失对于现实的解释力度。

与此相对应的是，拉克劳在“克服了”卢森堡的困境之后，所建构的领导权理论，其哲学本质也是试图在保持一种普遍主义的同时最大限度地彰显特殊性。

首先，领导权理论产生于断裂的语境，“有不得不被弥补的裂缝和必须被克服的偶然性”[①]。这种偶然性表现在马克思之后的伯恩斯坦、卢森堡、索列尔以及葛兰西等理论对马克思的发展及其存在的问题，同时也表现在当下社会政治革命的多样性形式之中，面对这“诸多”问题，解决问题的途径不能是普遍主义意义上的。

其次，领导权理论的运作本质是普遍性与偶然性的成功连接，即偶然的普遍性的建构。领导权是拉克劳用以缝合不同社会团体以及社会革命形式的一个概念。

---

① 拉克劳，墨菲（2003：1）。

各种特殊形式的斗争，如青年运动、黑人运动、女性主义等在领导权的语境下都获得了存在的合理性，或者更确切地说，这些特殊的运动成就了领导权的普遍性。领导权相当于一种同盟，在这一同盟之下可以包容不同的革命形式。对此，拉克劳曾直接用普遍性与特殊性的概念来描述这种霸权关系："只有普遍性/特殊性的二分被取代时，霸权（即领导权——笔者注）才存在；普遍性仅仅体现在某些特殊性之中，并且它颠覆了这些特殊性，但是相反，如果不成为普遍化作用之所在，没有任何特殊性能够成为政治的。"[①]也就是说，普遍性的领导权需要特殊的革命形式来支撑，而特殊性的革命也需要领导权作为其革命的共同"能指"，即革命的共同目标。拉克劳将这一共同的目标看作一种伦理指向。这一指向本身不能与现实的革命路径比较，两者分处于理想与现实两个不同的领域，并且现实的革命（即特殊性）中虽然存在着某种伦理的指向，却没有直接通向这一指向的途径。在这里理想与现实是分割的，这种分割是拉克劳用以否定黑格尔普遍与特殊的辩证统一的主要论据。在他看来，不同的革命运动只能填补霸权所形成的共同"能指"下的不同所指，两者不能统一。

再次，我们不得不指出，拉克劳所提出的这个共同的"能指"——领导权，是一个空洞的能指。这不仅是拉克劳对于领导权问题的看法，同时更是对于"普遍性"本质的看法。在拉克劳将特殊性与普遍性割裂为两个不同的领域之后，拉克劳在对政治运作中的普遍性，即领导权的考察中发现，任何一种特殊的集团越将自身的目标变成一个全体解放的名称，那么这个目标就越指向一个空洞。但领导权的形成，即被某个特殊革命团体所诠释的领导权的成立，却需要这个特殊团体将本来特殊的目标普遍化，变成一个同盟的共同"能指"。那么其特殊团体的"行为者总是代表超出他们纯粹的特殊身份的更多事物"[②]。这更多的事物是普遍性的东西，是领导权，同时也就是一个空的场所，一个等待特殊性填补的空名。能指与所指出现分裂，同时也就是普遍性与特殊性的分裂，它们之间并不能达到和解意义上的整合，因此拉克劳将其归结为一种"污染"[③]，即特殊性在"污染"普遍性中达到两者的合一。

在此，我们可以看到，在拉克劳与墨菲的领导权理论中，普遍性并没有丧失它的核心地位，普遍性是领导权成立的前提。只是在普遍性与特殊性之间存在着质的差异，特殊向普遍的转变并非无条件的，而是在领导权的语境下，为特殊性中注

---

① 拉克劳，齐泽克，巴特勒等(2004：51)。
② 拉克劳，齐泽克，巴特勒等(2004：53)。
③ 拉克劳，齐泽克，巴特勒等(2004：203)。

入伦理向度，即共同的目标。而这一目标作为一种普遍性，在承载了大于特殊性的内涵之后，变成了一个无内容的空洞能指。但不管怎样，拉克劳试图在特殊性的背景下建构一种普遍性的理论倾向，与卢森堡并没有本质的区别。

通过我们对拉克劳与墨菲关于“卢森堡的困境”的批判，可以得出这样一个结论：卢森堡困境并不存在，这一困境所反映出的正是卢森堡试图通过对特殊性（偶然性）的强调来建构一种马克思意义上的普遍性的尝试。而就这一点来说，她与拉克劳的领导权理论恰恰具有本质上的家族相似性。

二、论拉克劳、墨菲领导权理论的语言学基础

拉克劳、墨菲在《领导权与社会主义策略》中提出了一种以领导权为核心的激进民主策略，试图在迎合当代社会多样化发展的同时，保持马克思主义的激进性。应当说，这一研究代表了当代西方马克思主义的一个新方向：从文化批判转向“现实政治”策略的建构。而这种“现实的政治策略”建构的基础，对于拉克劳与墨菲来说，乃是语言学。在后来出版的拉克劳与巴特勒、齐泽克的对话集中，明确指出了这一点：

> 事实上，那本书（即《领导权与社会主义策略》——笔者注）提供了本次对话的背景，因为它不仅建立了安东尼·葛兰西霸权（领导权的另一种译法——笔者注）观念的新方向，而且代表了马克思主义内部后结构主义理论的转向，此种转向把语言问题变为阐明反极权主义的、激进的民主规划的必要基础。[①]

而下文所要解决的主要问题就是要揭示语言学在何种意义上以及如何构成了拉克劳与墨菲的领导权理论的必要基础；这种领导权策略与传统马克思主义革命策略的根本差异在何处；最终，这种所谓的“激进的”政治策略的激进性的本质究竟是什么。

1. 语言学的启示

拉克劳、墨菲把语言学作为其理论建构的基础并非偶然，而是当代西方诸多哲学思潮影响的结果。拉克劳、墨菲认为分析哲学、现象学和结构主义乃是 20 世纪哲学的三个主要流派，它们之间尽管在许多方面都存在着重要差异，但在如下之基

① 拉克劳，齐泽克，巴特勒等（2004：1）。

本点上则是相同的：都试图破除思维与存在的分裂，以直接的、无中介的方式来接近事物本身。在拉克劳、墨菲看来，由于三者都没能把握话语的力量，其结果只能是归于失败，因此，必须用话语来置换它们的直接性。“直接性这个幻觉在一些点上立即瓦解了，而且必须被这个或者那个话语媒介形式置换。”[①]这样，“话语”就成为描述社会形势、建构政治策略的有效方式。但需要注意的是，拉克劳、墨菲所运用的语言学分析方法，与索绪尔在《普通语言学教程》中所开创的语言学方法并不完全一致。具体而言，他们所运用的语言学乃是经过了后结构主义的洗礼，特别是拉康改造之后的语言学。因此，在我们进入对拉克劳、墨菲领导权理论的语言学基础的分析之前，必须首先对索绪尔与拉康的语言学内涵及其差异进行一番梳理。

在索绪尔的讲课稿基础上编写的《普通语言学教程》虽然是一本研究语言的演变及其构造的语言学著作，但因为其中所提出的一些具有方法论意义的创见而开启了一种哲学转向，即发端于20世纪50年代，盛行于60年代，以法国为中心的语言学转向。显然这些创见对于哲学的意义要大于语言学本身的意义，语言学的转向主要体现在以下几个方面。其一，首次把语言本身视为由能指、所指与指涉物三个要素构成的整体。这样一个三元结构的建立，凸显了语言符号的任意性。因为能指与所指的关联乃是任意的，同时能指、所指与指涉物的分裂，也导致了语言与现实之间的分裂，而结构主义诞生的关键就在于发现了作为一种结构的语言与现实的分离，同时能指与所指的任意性关联使得“结构”得以凌驾于现实之上。其二，首次区分了语言与言语。索绪尔认为言语乃是一种个人的、暂时的、实际的交流活动，语言则是一种具有共性的，即对任何人都有效的、永恒的语言规则。而真正的语言学是由这两个部分共同构成的。[②] 语言和言语区分的哲学意义在于将异质性注入到了同质性之中，从而为多样性的存在提供了理论的合理性。其三，提出了语言学的两种研究方式，即共时性研究与历时性研究，并认为“共时方面显然优于历时方面”[③]。这不仅从根本上转变了之前单纯注重语言的历时性演化的研究方向，而且直接促成了结构主义思潮的生成。其四，也是最为重要的一点，在于通过对语言的“价值”的强调，提出了一种以“关系”性思维来研究事物的方式，即“语言既是一个系统，它的各项要素都有连带关系，而且其中每项要素的价值都只是因为有其他各项要素同时存在的结果”[④]。或者更确切地说：“这些符号不是通过它们的内

① 拉克劳，墨菲(2003：5)。
② 索绪尔(1980：40-42)。
③ 索绪尔(1980：130)。
④ 索绪尔(1980：160)。

在价值，而是通过它们的相对位置而起作用的。”[①]这样一种“关系”性思维的研究视角，使结构中要素的关系及其相互作用成为不容忽视的重要问题。索绪尔所完成的语言学变革，不仅将语言学提升为一种具有普遍意义的分析问题的方式，而且更为重要的是，它带来了一种面向现实问题的新观念、新视野。

拉康在受到索绪尔语言学影响的同时对其进行了重要意义的改造，这种改造就像他对弗洛伊德等人的改造一样，总是在保留相似的外表之下，偷换了许多本质的东西。其中最具根本意义的变革在于两个方面。其一，通过语言与指涉物的分裂得出了“他者”理论。在此，拉康实际上将人的主体归结为一种指涉物，语言与指涉物的分裂，以及前者对于后者的决定性作用，使得主体在“语言”的讯问中失去了本真的存在。[②] 这种他者理论的得出，与索绪尔所推崇的关系性思维方式有密切关系。因为正是由于将对象放入由不同对象所组成的关系网络之中，才有可能产生相对于我而存在的“他者”；主体也正是在与他者的关系中获得了自身存在的确认，尽管在拉康看来这种确认最终导致了一个空洞的指向。其二，将能指推上了至上的宝座。索绪尔虽然提出了能指与所指的分裂，但没有强调一方超越另一方的优越性，而拉康却一再强调“能指相对所指来说的优先性”[③]。他的许多分析都紧紧围绕着能指展开，所指则逐渐淡出了其分析的视野之外。例如能指与所指之间的任意性原则被转变为能指之间的任意性，由此导致了能指与所指的完全脱离，从而形成了漂浮的能指。拉康对索绪尔语言学的改造产生了深远的影响，拉克劳、墨菲的领导权理论正是这一影响的产物。

2. 语言学与领导权的构筑

拉克劳、墨菲认为自己的领导权理论乃是一种应对危机的理论。而危机的根源，在他们看来，则在于传统马克思主义中的本质主义倾向，即对革命主体以及革命目的予以先验的设定，从而得到一种内在的普遍性。然而现实存在的社会环境以及斗争形式的多样性显然与这种先验的普遍性无法吻合，由此导致了理论与实践之间的严重脱节。正是由于看到了这一点，拉克劳、墨菲从一开始就将自己的领导权理论定位于扮演“补充和偶然作用的角色”[④]，并且认为领导权理论中的统一性与普遍性应当建立在偶然性、特殊性与多元性的基础之上。因此，领导权理论实质上是一种对于偶然性与普遍性、多样性与统一性的调和。

---

① 索绪尔(1980：165)。

② 拉康(2001：312)。

③ 拉康(2001：21)。

④ 拉克劳，墨菲(2003：3)。

然而,如何在保持偶然性与多样性的基础上实现普遍性与统一性呢?面对这一问题,拉克劳与墨菲借助了语言学的方法。这一方法渗透到了从领导权理论的诞生及其前提、成立的条件及其所使用的概念与方式等各个环节,因此必须在语言学的视野下才有可能深入到领导权理论的内部结构,进而把握其实质所在。下面,我们将予以具体展开。

首先,领导权理论的诞生可以在语言学的视域下得到说明。"领导权"作为一个革命策略首先被列宁提出。列宁提出这一策略的原因在于,当时的俄国由于资产阶级力量的相对薄弱,新兴无产阶级首先需要完成资产阶级民主革命,然后再来完成社会主义革命。而在马克思主义经典理论中,前者应该是资产阶级的"历史使命"。这样,"自然任务"与承担任务的阶级之间就出现了一种断裂。列宁弥合这种断裂的方式就是通过提出领导权的概念,以说明无产阶级完成本不属于自己的历史任务的合理性。

拉克劳、墨菲对于这一领导权的诞生过程进行了语言学的阐释。在他们看来,自然任务与应承担这一任务的阶级之间的统一性是"第一叙事",而当这种统一失去了现实可能性的时候,由替补的阶级来完成的、本不属于它的任务的过程,被称为"第二叙事"。拉克劳、墨菲指出,第二叙事在任务的出场顺序以及任务的阶级性质上没有任何变化,即无产阶级所完成的资产阶级民主革命要先于社会主义革命,同时,这一革命并没有因为无产阶级的参与而转变为社会主义革命。由此,他们认为由于任务与完成任务的阶级之间的统一性的破裂,而导致了一个非决定性的空间。正是在这个空间中,领导权诞生了,于是"领导权关系增补阶级关系。用索绪尔所说的差别来看,我们只能说,领导权的关系永远是言语事实,而阶级关系是语言事实"[①]。在这里,现实的断裂被还原为一种叙事结构的转变,同时领导权的偶然性特质在"言语"的类比中获得了直接的彰显。领导权由此变成了一种新的叙事结构,在这种结构中,自然任务相当于所指,完成任务的阶级相当于能指,拉克劳、墨菲的领导权理论诞生的契机就在于能指与所指的断裂,并最终在能指的大量漂浮中实现领导权的连接。

经过拉克劳、墨菲的重新理解,领导权诞生的语言学特性得以显现出来,同时,拉克劳、墨菲也指出领导权与叙事结构之间并不是一种"类比"关系,也就是说,领导权并不是像一种叙事结构,而是它本身就是一种叙事结构,即一种话语存在方式。这样,要将领导权斗争看作一种现实的斗争形式,就需要将话语与现实同一起

---

① 拉克劳,墨菲(2003:53)。

来。对此，拉克劳、墨菲明确提出："我们的分析拒绝话语与非话语实践之间的差别。"[①]他们从三个方面论证了这一观点。其一，任何一个客体都是在话语中得以存在的。那些独立于人的意志而存在的客体，无论它们是依照自然的规则，还是依照上帝的规则，都不得不依赖于话语的结构。话语直接构筑了现实本身。其二，拉克劳、墨菲通过强调话语的"物质性"，否定了在话语中存在的表达客观现实的话语与表达纯粹思想的话语的对立。他们以搬运石料的例子来说明语言与行动的直接相关，使得言语（搬运石料的话语）与非言语（搬运石料的行动）的关系不仅仅是平行的，而且共同构成了结构性的总体——话语。换言之，任何一个话语本身就包含了完成这一话语的现实行动，话语本身就包含有物质性。因此，其三，话语的力量将有可能直接导致现实的变革。拉克劳、墨菲举出了"共产主义列举"这样的话语实践，这种话语通过将不同的阶级，如工人、农民、手工业者等各种阶级在同等逻辑的作用之下并列于共产主义历史使命的承担者之列，而由此使所有这些阶级都成为共产主义革命的现实力量。他们认为："同义词叠用、转喻、隐喻不是给主要的、基本的现实社会关系增加第二层意义的思想形式，相反，它们是社会在其中被构成的主要领域本身的一部分。"[②]即语言的力量就是现实的力量。

话语与现实的直接同一是领导权理论建构的基本前提，但在拉克劳、墨菲看来，之所以选择语言学作为建构领导权理论的方法还不仅在于这个前提，更为重要的是，话语所实现的统一性将是一个能够保持特殊性的统一性。他们将这种统一性视为以差异本身作为统一性原则的统一，在此，索绪尔对"价值"问题的分析，以及其关系性思维对这种差异的统一性的建立起到了至关重要的作用。拉克劳、墨菲引用了本维尼斯特对索绪尔价值理论的分析，指出："每件事情在其中都是非常必要的，以至于对整体的限制和对细节的限制相互为条件。……所有的价值都是对立的价值，而且只有通过它们的差异才能被规定。"[③]由此，构成统一体的每个特殊性在其为特殊性这一点上获得了在整体中存在的可能性，而整体正是由这些不能被忽视其特殊性的构成要素所构成的。显然，统一性或者普遍性的成立在此不能以牺牲特殊性和偶然性为代价，因为它们只能在特殊性和偶然性中获得统一，拉克劳、墨菲找到了在多元基础上实现统一的可能性途径。这一途径又决定了必须要在语言学中来讨论问题。

---

①③　拉克劳，墨菲（2003：116）。

②　拉克劳，墨菲（2003：121-122）。

3. 领导权诸概念谱系的语言学基础

领导权理论的诞生及其前提的语言学本质在某种意义上决定了构成该理论的诸多概念必然也同样渗透着语言学的色彩。拉克劳、墨菲明确宣称：领导权是一种“话语因素的集合”[①]，因此是一种典型的话语实践。这种话语实践的基本方式是“连接”，即将不同的意义连接起来。“连接”是领导权理论的核心概念之一。“连接”并不是简单地将一个意义固定在另一个意义之上，如同经典马克思主义理论中将无产阶级与社会主义革命固着在一起一样，拉克劳与墨菲反对这种本质主义固定的连接，试图在固定与非固定之间找到一条中间道路。在对这条道路的探索中产生了领导权理论的另一个重要的概念——“非缝合”。“非缝合”是“连接”得以实现的条件之一，因此也就成为领导权理论得以成立的条件之一。

拉克劳、墨菲将经典马克思理论中的现实社会视为一个“缝合”的社会，即封闭的社会。在这个社会中，意义被固定下来，必然性左右着社会的发展，没有“过剩”的意义存在。然而，当话语与现实在理论上直接同一起来之后，话语的特质，即索绪尔所强调的关系性特质使得任何特殊性都从根本上不再能被完全整合到统一体之中，因此也就不再能获得意义的固定，总是存在一些“过剩”，而“作为内在于每一个话语情况之中的这个‘过剩’对于每个社会实践的构造都是必要的领域，我们称之为‘话语的领域’”[②]。这样，话语所建构的社会将是一个非缝合的开放性社会。

“非缝合”理论需要“过剩”意义的存在，而这种“过剩”实质上是一种语言学意义上的相对过剩，它应该被理解为能指的过剩。这种能指的过剩又源于拉康所强调的能指的任意性，这种任意性导致了能指与所指之间的对应出现断裂，并不是所有的能指都有其所对应的所指，相对于能指而言，所指不足，由此，能指显得“相对”过剩了。拉克劳、墨菲将这种过剩的能指称为“漂浮的能指”。“连接”就是要在漂浮的能指中实现一种固定，被固定的能指仅是漂浮的能指的一部分，而溢出的能指表征着社会的开放性，同时也表征着连接所实现的那种固定的暂时性。正是这种暂时性表明了它与本质主义的不同之处：尽管它也实现了一种意义的固定，但这种固定却不是恒久的，而是暂时的。正是在这一意义上，拉克劳、墨菲实现了连接在固定性与非固定性之间的调和。也就是在实现对本质主义反叛的同时，又避免了自身的理论滑向“怎么都行”的后现代陷阱。因此，他们将“连接”界定为：“连接实践因此由部分上固定意义的关节点构造，而且这一固定的部分特征来自社会开

---

① 拉克劳，墨菲(2003：162)。
② 拉克劳，墨菲(2003：123)。

放性,接着的结果是所有话语由于话语领域的无限性不断的溢出。”[①]

连接实践所必需的这种“漂浮的能指”打破了封闭社会的逻辑,造成了一个固定但不稳定的社会边界,即一个非缝合的社会,它成为领导权得以建立的条件之一,即“只有漂浮要素的广泛领域以及把它们连接成对立阵营的可能性的存在——它意味着后者的不断重新定义——构成允许我们把实践定义为领导权的领域”[②]。然而,领导权理论建构所不能忽视的还有另外一个条件:对抗的存在。只有社会存在着对抗,领导权才可能存在,因为领导权从本质上说是一种现实的斗争策略,如果不存在对抗,那么斗争就失去了存在的必要性,正是在此意义上,对抗成为建构领导权的又一重要概念。

严格说来,在拉克劳、墨菲对于社会对抗的界定中,我们看到的不是对一种政治斗争何以存在的现实基础的描述,而只是一种拉康“他者”理论在政治领域中的应用。然而,正如我们之前已经指出的那样,拉康的“他者”理论从本质上要追溯到索绪尔对于语言的“价值”界定,即一种在关系中界定存在的理论思维方式。“他者”是相对于“我”而有意义的关系性存在,因此并没有逃离语言学的樊篱。但我们不得不承认,拉克劳对于“对抗”所做出的这种界定一方面保持了领导权理论逻辑的一贯性,即在语言学领域中来谈论现实政治,另一方面,确实为我们审视社会对抗提供了一种完全不同的新视角。

在拉克劳、墨菲看来,人们以前对于社会对抗的讨论总是囿于“描述对抗和它们的最初原因上”,却很少讨论这样一个问题:“什么是对抗关系?它包含了什么类型客体中的关系?”[③]拉克劳、墨菲认为出现这样一种状况的原因在于人们混淆了现实中的对立与逻辑上的矛盾之间的差别。矛盾是一个A与非A的对抗,而对立则是A与B的差别,在拉克劳、墨菲看来,马克思从资产阶级与无产阶级之间物质利益上的对立,推出两者阶级关系上的矛盾,是一种缺乏逻辑根据的跳跃。[④]这就如同将两块石头相撞的物理对立等同于警察殴打工人的矛盾,拉克劳、墨菲要摒弃这种类推,所采取的方式是在对立与矛盾的共同性中找到对抗的本质所在,这种共同性就是:不管是对立还是矛盾,一方总是在完全是自身的条件下才能与另一方存在对立或者矛盾的关系,“在矛盾的情形之中,因为A完全地是A,非A才是矛盾——和不可能性。在现实对立的情形之中,正因为A也完全是A,它与B的

① 拉克劳,墨菲(2003:126)。
② 拉克劳,墨菲(2003:154)。
③ 拉克劳,墨菲(2003:137)。
④ 拉克劳,齐泽克,巴特勒等(2004:213)。

关系才产生了客观决定的作用”[①]。可见保持自身完全的完整性乃是产生对立或者矛盾的根源所在。

基于这样一种发现，拉克劳、墨菲将对抗视为一种“客观性的限度的‘经验’”所具有的“明确的话语存在形式”[②]，其中，“客观性的限度”显然是关键词。对这种限度，他们做了进一步的说明：“在对抗的情形之中，我们面对的是不同的情况：‘另一个’的存在阻止我成为完整的自我，关系并没有从完全的总体中产生，而是来自它们构成上的不可能性。”[③]这样，对抗本质上就是“另一个”对“一个”的完整性存在的破坏。“一个”与“另一个”被整合进一个结构性共同体之中，两者的对抗不来自任何外在的原因，而完全出于两者的内在关系，出于它们不同的位置：“另一个”的存在损害了“一个”存在的完整性。

拉克劳、墨菲在将对抗的本质由外在原因转变为内在原因的分析之后，已经悄悄将索绪尔语言学中的关系性思维方法输入了进来。同时，对“另一个”的强调，使人不得不看到拉康“他者”的影子。于是资产家与工人的对抗并不是因为资产家占有工人的劳动，而是因为资产家剥夺了工人作为工人应该拥有的对生产资料的占有，从而使工人失去了作为工人的完整性存在。二者的对立或者矛盾最终成为一种对抗，并且恰恰因为这种对抗的存在才引发了政治斗争。

4. 领导权的运作机制

“非缝合的社会”与“对抗”是领导权得以进行“连接”的两个条件，当这两个条件成立之后，问题就集中在如何进行领导权的连接实践之上。连接实践只能说明领导权的构造方式，但话语究竟如何被连接起来，从而成为领导权，还需要深入探讨。从某种意义上说，这是一个领导权运作机制的问题。

面对这一问题，拉克劳、墨菲再次显现了他们以语言学为分析工具的本质。他们将连接实践看作同等逻辑运作的结果。而这种同等逻辑，被说成语言学中的换喻，它“扩展了替代这一级——即要素可以被另一个替代——因此，被还原的大量位置能被结合起来”[④]。这种替代的结果一方面瓦解了每个立场的特殊性，另一方面可以实现特殊性的连接。这就如同类比关系，在其中不同的项经过类比成为同一类别中的一分子，而拉克劳、墨菲之所以选择同等逻辑作为连接的运作机制，是因为同等逻辑所实现的是一种差异性的等同，也就是保持了特殊性的统一，保持了

---

①③　拉克劳，墨菲（2003：141）。

②　拉克劳，墨菲（2003：137）。

④　拉克劳，墨菲（2003：148）。

偶然性的必然性逻辑。而这正是领导权理论所要体现的核心精神。

一个与另一个的等同，并不意味着一个与另一个的完全同等，相反，在拉克劳、墨菲看来，“通过同等，客体所不是的某些事情得到了表达”[①]。因为“要成为某种东西永远不是要成为别的东西（要成为 A 不意味着要成为 B）”[②]。这种逻辑上的同一律帮助同等逻辑在实现统一的过程中保留了差异的存在。“这种差异系统的非构成性——或偶然性——被显现在同等引入的不固定性之中。”[③]因此，在拉克劳、墨菲这里，我们没有看到同等与差异的对立，看到的只是两者的统一。领导权的连接由于运用的正是同等逻辑，从而保证了被连接的主体完全可以在不失去其特殊性、多样性存在的状态下实现领导权。领导权，因此不是一个封闭的统一性、普遍性，它是一个被“被损害了的普遍性”[④]。拉克劳、墨菲依靠同等逻辑的作用，终于在普遍与特殊的绝对对立中找到了第三条道路。

在以上对领导权理论成立的条件以及建构机制的讨论中，我们可以发现语言学对于该理论的种种渗透。可以说，不理解索绪尔以及拉康的语言学方法，就很难理解拉克劳、墨菲的领导权理论，这显然已经成为一个不争的事实。

但即便是作为一种“被损害了的普遍性”而存在的领导权仍旧是一种普遍性，拉克劳、墨菲仍然可能面临最终走向本质主义的指控，因为领导权关系的实现意味着某种统一性的实现，而这种统一性将成为新的中心或本质。为了避免这种本质主义的最终归宿，他们将领导权本身变成了一个虽然有效却空洞的、富有理想主义色彩的“伦理指向”。“严格说没有领导权关系。”[⑤]“连接力量的同一性继续保持分离和不变都是不可能的，两者都属于持续颠覆和重新定义的过程。”[⑥]因此，所谓“领导权”就成为一个永远不可企及的梦，但建构它的话语实践却始终在进行，我们在此似乎再次看到了拉康那个被语言所建构的“他者”的影子。从某种意义上说，这几乎成为所有试图打破本质主义束缚的后结构主义者无法规避的理论归宿。

5. 激进民主策略：囿于语言学樊篱中的激进政治

拉克劳、墨菲将领导权理论视为建构激进民主政治的一种有效策略，试图将激进（左派）与民主（右派）的思想融合起来，将激进所凸现的普遍性与民主所凸现的

① 拉克劳，墨菲（2003：144）。
②③ 拉克劳，墨菲（2003：145）。
④ 拉克劳，墨菲（2003：8）。
⑤ 拉克劳，墨菲（2003：156）。
⑥ 拉克劳，墨菲（2003：157）。

多样性融合起来。当他们将领导权建构为一种保持多样性基础上的普遍性之后，激进与民主似乎不再是一种无法融合的矛盾。然而，问题在于领导权的建构被严格限制在话语领域之中，那么这种话语的革命与现实的革命之间的关系究竟是怎样的？领导权理论所内含的激进性又究竟是什么？

领导权理论是拉克劳、墨菲为摒弃传统马克思主义中的本质主义而建构的一种革命策略，在他们看来，马克思主义政治哲学的本质主义倾向集中体现在它试图预期革命的方向、设定革命的主体，这就使其政治理论具有了先验性的特征。拉克劳、墨菲在批判考斯基、普列汉诺夫以及卢森堡的时候都指出了这种先验性所导致的理论与现实的严重脱节。正是有鉴于此，领导权理论将自己的预期目标看作一个空洞的能指——一个永远实现不了的领导权关系。革命的主体需要在革命的过程中，通过话语的连接来确定，并且随着话语连接的不断分离与颠覆，这种连接的主体也在不断变化，例如女权主义运动在反理性的话语语境下与生态运动、青年运动连接起来，他们因为拥有共同的话语目标而被暂时地连接为共同的革命主体。在这里，一切都在生成中，一切都在过程中。

比较拉克劳、墨菲的领导权理论与传统马克思主义的原则性差别，我们会发现传统马克思主义具有一种既成性思维，而拉克劳、墨菲则似乎秉承了一种生成性思维。但就二者对待社会现实的态度来看，传统马克思主义的继承人显然更多地坚持了马克思哲学改造世界的基本精神，更倾向于对现实世界的持久批判，他们没有跟随现实世界的发展而改变自己的理论指向。而拉克劳、墨菲的领导权理论则不同，他们的理论对于当代西方社会的革命与发展具有较强的解释力，也就是说，他们的理论可以解释目前已经存在的多样性斗争形势，因此更多地具有了解释世界的味道。马克思哲学的精神在这里似乎发生了一种分裂：传统马克思主义理论坚持革命目标与革命主体的既成性，但继承了其改变世界的基本精神；拉克劳、墨菲继承了马克思哲学所具有的变化发展的生成性思维，但将其改变世界的精神淡化，甚至抹除。马克思哲学的生成性思维与其改变世界的基本精神在此被对立的双方分别发展了。

由此可见，激进性被滞留在传统马克思主义那里，拉克劳、墨菲的领导权理论实质上是一种向现实世界的妥协。这种妥协不仅表现在其对于解释世界的分外热衷，更为重要的在于其所内含的语言学本质使这一理论最终变成了一种话语革命。这种革命所表现出来的激进性与传统马克思主义所彰显的激进性完全不同。激进性一般意味着对于现实的批判与颠覆。传统马克思主义以本质主义的方式坚持了这种激进性，并始终把现实的革命作为自己的根本任务。

对于拉克劳、墨菲来说，他们所推崇的激进性需要体现在多种民主斗争形式的

整合当中，即多样性的统一，或者说没有抹杀偶然性的必然当中。如果这种整合一旦变成传统马克思主义的同一性、普遍性，那么革命将与现实脱节，而失去其现实性，也就失去了任何激进性的可能。因此他们所推崇的整合总是暂时性的、不断变动着的整合。而这种整合得以实现的保证，则是大量漂浮能指的存在。它们作为未被整合的“要素”，时刻包含着被整合的可能性，这些漂浮能指的存在决定了整合将不可能恒久不变。因为总有等待着的“要素”随时可能破坏暂时形成的统一性与普遍性。

由此可见，拉克劳、墨菲领导权理论的激进性，实质上是一种语言学意义上的激进性，这种激进性就是那些漂浮着的能指。它们未能被整合，但可能被整合的“漂浮”状态诠释了激进性的本质。这种状态在现实中的表现是政治斗争形成的多样性存在，这些多样性的存在就是那些漂浮的能指，正是由于它们的存在，拉克劳、墨菲的领导权理论才可能是激进的。所以这种激进性与承认多元存在的民主之间没有什么本质性的区别。由此可见，拉克劳与墨菲的领导权理论所支撑的所谓激进民主政治或者应该被我们视为一种同义反复。这种政治在本质上并没有脱离民主政治的樊篱，不过是一种更为精巧的渗透着语言学转向的政治谋划而已。

第十二章

当代激进左派的哲学与政治：革命与主体

一、激进左派的哲学基础的转变

马克思的幽灵始终徘徊在当代法国哲学的理论上空。这是因为法国思想界与现实社会生活中的政治事件总是保持着步调一致。“五月风暴”虽然并没有给当代法国带来政体上的彻底变革，但推动了思想界的转折。马克思在“五月风暴”的话语中走上巅峰，又瞬间跌入谷底，而后在趋于平静的反思与批判中获得了新的存在样态：马克思在今天的法国不是一个被研究的对象，而是成为所有激进思想的底色。法国马克思主义者大多不是马克思思想的阐释者，而是它的改造者。这种改造不再拘泥于对马克思思想的引经据典，而是将其思想内在的张力释放出来，由此形成了一批很少谈论马克思文本的马克思主义者。伊波利特、德勒兹、福柯、巴迪欧等都是这类马克思主义者的代表人物。德勒兹在晚期的访谈录中毫不掩饰地说：“我认为加塔

利和我,我们仍是马克思主义者(rester Marxiste)。”[①]伊波利特在思想的成熟之时也出版了精彩的《关于马克思与黑格尔的研究》(*Études sur Marx et Hegel*);而福柯与法国共产党的关系至今仍然保持了神秘性;直至今天的巴迪欧,以毛主义者自居,并对马克思主义的危机忧心忡忡[②]。他们共有的马克思主义色彩是其思想激进的维度、左派的立场。这一立场中包含着对于革命合法性与何为革命主体的执着追问。但今天的法国马克思主义者们不再将这些问题诉诸政治经济学的研究和批判,而是再度转向了哲学自身。他们将生成性与多样性这两个核心概念带入哲学,并以此为基础拓展对马克思的研究。这两个核心概念,一方面为革命的持续发生提供动力,另一方面则去除了革命主体的先天性,从而让当代反叛资本主义的斗争更具有可能性。但这样两个核心概念并不能从传统的哲学中推理出来,相反,它们需要新的哲学基础。本节试图以这一哲学基础为关注点,在探讨这一哲学基础的生成过程中,揭示这些概念对于马克思思想改造的可行性。

1. 认识论断裂的双重内涵

一般说来,我们倾向于将当下这个以强调生成性与多样性的法国马克思主义视为不同于人道主义马克思主义与结构主义马克思主义的另外一个发展阶段。但这或许只是理论划分的一种方式,在实际的理论演进中,当代法国马克思主义在20世纪30年代共同经历了一场黑格尔思想的入侵。在这一入侵之下,法国学界连续地接纳了包括胡塞尔与海德格尔的现象学以及克尔凯郭尔与尼采哲学的不同冲击。这些思想相互碰撞的战场大多发生在对黑格尔思想的阐释中,并构筑了极富有创造性的法国黑格尔主义以及新尼采主义。它们是一个连续的过程,在其中,法国马克思主义的当代形态是这个过程的暂时的完成样态。

法国黑格尔主义与新尼采主义的对立滋生了当代法国马克思主义哲学基础的胚胎。法国黑格尔主义建基于对青年黑格尔的阐发,特别集中地表现在亚历山大·科耶夫的黑格尔研讨班中对于现象学以及哲学人类学的相关讨论。在其中两种路径被引发出来:其一,在将精神现象学的发展历程阐发为人的发展历程中,将人本主义的底色输入法国哲学;其二,在将人阐发为一个趋向“欲望着他者的欲望”之特定存在的基础上,为主体性的消解敞开了一条路——这是一条欲望主体的生成与消弭之路。如果说前者间接地带来萨特的人道主义马克思主义,那么后者则借助于拉康以及阿尔都塞构筑了一个无人的结构主义阐释路径。当然这种理论归类一

① Gilles Deleuze (1990: 232).

② 参见 Alain Badiou(1985: 25-63)第一部分《毁灭》(1. *Desruction*)。

定会让原本复杂而丰富的理论归于简单化和抽象化。具体而言，阿尔都塞在强调马克思思想演进中的无历史、无主体的时候并非仅仅是反人道主义，就其更为深层的哲学基础而言，阿尔都塞完成了对法国黑格尔主义思潮的强烈拒斥，从而为法国马克思主义从黑格尔向尼采的转变推波助澜。阿尔都塞的认识论断裂是这种哲学转变的关键契机。

在面对认识论断裂的时候，我们如果仅仅将其视为人道主义的马克思与科学的无历史、无主体的马克思之间思想的自我断裂，那么我们并没有理解主导当下法国哲学话语中的“断裂”思想的深层内涵，从而也无法理解阿尔都塞承上启下的历史地位。在我看来，阿尔都塞的认识论断裂包含着两个层面。第一，马克思思想过程中存在的断裂，以时间为序列来阐发青年马克思与老年马克思的断裂。因此，这是一种时间的断裂。[①] 第二，在哲学认识论中存在的内在断裂，这是一种逻辑的断裂，简言之，马克思将原本被黑格尔已经完成了的思维与存在的和解重新打破，凸显了思维与存在之间的断裂。

无论是时间上的断裂还是逻辑上的断裂都意味着马克思与黑格尔思想的断裂。这种断裂并不是一种简单的颠倒，阿尔都塞清楚地认识到：“说到底，如果问题的确仅仅是把颠倒了的东西颠倒过来，那么事物的颠倒显然并不会因简单的位置移动而改变本质和内容！用头着地的人，转过来用脚走路，总是同一个人！”[②]阿尔都塞就此指出了：马克思从以黑格尔为代表的德意志意识形态当中破茧而出的关键，在于他认识到德国意识形态的过分发达与德国历史的落后之间的矛盾，因此马克思不是“超过”了黑格尔，而是“退回到了黑格尔的此岸，退回到了对象的实际。……这种‘超过’并不意味着克服错误而走向真理，相反却是克服幻觉而走向现实，或者更进一层，是消除幻觉并从被消除的幻觉退回到现实”[③]。在某种意义上说，这是阿尔都塞所谓的意识形态向科学的蜕变，并由此完成意识形态与科学的断裂。在此，意识形态的那种“未来完成式”[④]的写作方式昭示出的是一种观念与现实的先天的、无条件的契合。而对于科学来说，我们所探求的真理永远只能是相对真理，它需要与特定的社会环境，诸如特定的社会意识形态与社会关系相博弈。这是一个无法预先确定的展开过程。这样两种态度构成了黑格尔与马克思的根本差异：

---

① 阿尔都塞(2010：17)。

② 阿尔都塞(2010：61)。

③ 阿尔都塞(2010：66)。

④ 参见阿尔都塞(2010：49)。

> 黑格尔的根本缺点不仅仅在于“思辨的”幻觉，这种思辨幻觉已经为费尔巴哈所揭露过，它实际上是把思维与存在、思维过程与存在过程、思维“具体”与实在“具体”等同了起来。思辨的罪过就在于此：思辨通过抽象颠倒了事物的顺序，把抽象概念的自生过程当成了具体实在的自生过程。马克思在《神圣家族》中对此作了清楚的解释。①

换言之，阿尔都塞发现了思辨的实质在于思维与存在的同一性而非异质性。这也构成了黑格尔与马克思思想的根本差异。因此当我们反观阿尔都塞的认识论断裂的时候，这种“断裂”在逻辑上隐含着这样一个内涵：思维与存在、观念与观念试图认知的外在世界之间的异质性。马克思并非仅仅在思想传承上与黑格尔传统断裂，同时马克思哲学本身包含着一种观念与现实的断裂，这一断裂打碎了黑格尔以绝对精神所完成的“和解”，重新让世界呈现为二元论的存在样态。只是在马克思这里，二元论从不表现为一个纯粹认识论的问题，它表现为一个现实人的生存异化和对抗，马克思由此将哲学转向了政治学，将政治学转向政治经济学批判。但在这种转变的源头之处，是哲学基本问题的非黑格尔式的解读。对此我们无须讳言。

与此相应，阿尔都塞在强调马克思的这种“断裂”的同时，谴责了那些试图回到黑格尔的意图：“今天我们可以看到，对于资产阶级来说，黑格尔的问题只不过是一个如何用来攻击马克思的问题。这场盛大的‘回到黑格尔’的运动也仅仅是帝国主义在最后关头即将转向法西斯主义的特殊形式下抵抗马克思的一个绝望的企图罢了。”②这种对黑格尔的拒斥带有着政治宣言的味道，是一个从开始就**外在于**黑格尔的思想的思想者对于黑格尔的拒斥，因此这种“大拒绝”的态度只能逼迫其追随者以断裂的姿态另起炉灶。然而对后来思想演进产生深刻影响的新尼采主义却并不是这种思想大拒绝的产物。相反，它是一群**内在于**黑格尔思想传统的学者开启的。他们都是在阐发黑格尔思想，完善其和解之逻辑的基础上生发出来的。然而他们却殊途同归地以另一种路径发现了“认识论断裂”。

2. 意义的逻辑：和解与断裂

在法国思想界，最早为黑格尔向尼采的转变铺平道路的是让·伊波利特。这位德勒兹与福柯共同的思想导师站在了法国马克思主义的转折点上。他实际地参与了阿尔都塞所批判的“回到黑格尔”的运动。但他却并非是亚历山大·科耶夫黑

---

① 阿尔都塞(2010：182-183)。

② 阿尔都塞(2005：245)。

格尔主义的传声筒。恰恰相反，他以极为严谨的态度面对了黑格尔，用后半生大部分时间扭转着被科耶夫所“故意歪曲”[①]的黑格尔。但由于20世纪50年代海德格尔思想的大举入侵以及语言学问题的方兴未艾，伊波利特在晚年也走向了对黑格尔思想作创造性阐释的行列。

伊波利特旗帜鲜明地将自己对黑格尔的阐释与科耶夫的阐释对立起来，在他看来：

> 在《现象学》中，黑格尔并没有说人，他说的是自我意识。当代某些阐释者将这一术语直接转译成为人，这是对黑格尔的误读。对我们来说，黑格尔太过斯宾诺莎了，他不能谈论一个纯粹的人本主义。一个纯粹的人本主义仅仅在怀疑主义的讽刺中达到顶峰。毫无疑问，逻各斯在人类知识的阐释和自我言说当中显现出来，在此人只是这个知识，这种感知的节点。人是意识和自我意识，同样还是自然的命运，但意识和自我意识并不是人。它们在人当中言说着作为感知的存在。它们是这样一些存在，它们知道自己和言说自己。[②]

在此，显而易见，伊波利特所谓的“某些阐释者”意指的是以科耶夫为代表的那些人道主义阐释者们，他们将黑格尔转变为某种以人为核心的哲学人类学。而伊波利特却试图在黑格尔思想内部改造法国黑格尔主义的阐释方向：由人本主义的阐释（存在）转向了逻各斯主义的阐释（逻辑）。这一转向在某种意义上更为接近一个严谨学者对于黑格尔哲学的研究。但伊波利特并不满足于这样一种简单的过渡，在其晚年所完成的《逻辑与存在》当中，他为自己设定的任务并不是仅仅将法国黑格尔主义从对人的存在的关注转换为对逻辑的关注，而是在于找到一个能够将存在与逻辑加以和解的契合点，从而弥合黑格尔的《精神现象学》与《逻辑学》之间似乎存在着的鸿沟。在这一意义上说，相对于阿尔都塞，内在于黑格尔传统的伊波利特似乎持有非断裂的主张，但实际上，就其理论的推演过程而言，这样的判断显得过于急躁了。

正如在我们引用的这段文字中所表达的那样，伊波利特一方面强调了黑格尔斯宾诺莎的维度，即凸显了某种外在于人的、作为自然命运的逻各斯。而人不过是这种逻各斯自我阐释的一种言说者，换言之，逻各斯通过它自身发展历程言说了自

---

① 科耶夫在其与唐·迪克洵的信里清楚地指出：“我自身也想同时指出我的著作并不是一种历史性的研究；黑格尔究竟在他的著作中试图说些什么，对我来说根本不重要。我只是借助于黑格尔的文本来展开我的现象学人类学。”（科耶夫，2010：90-92）。

② Jean Hyppolite (1997：20).

身，人及其存在不过是这种言说的感性存在形式，逻辑与存在在这个意义上是可以和解为一的。这种和解的结果，按照黑格尔的说法，就是哲学的对象，就是现实(Wirklichkeit)[①]。

但另一方面，我不得不注意到，伊波利特用以实现逻辑与存在之和解的中介是言说或者是语言。这是极富法国特色的阐释路径。伊波利特在不同的文献中反复强调着语言与言说对于思辨哲学之和解所具有的重要意义。伊波利特的论证包含着以下两个层次。首先，伊波利特从康德的物自体问题入手来思考黑格尔的问题，[②]这意味着伊波利特的出发点恰恰是断裂的。物自体的存在意味着逻各斯在把握存在的过程中有某些无法触及的盲点。换言之，本体界与现象界之间存在着认识论的鸿沟。其次，黑格尔的思辨逻辑不同于康德的先验逻辑，用言说的方式来填平这一鸿沟，也就是试图去说那些不可言说之物(the ineffable)。

> 语言言说事物，但同时它也言说“我”(le moi)，言说者，它由此在多个“我”之间构建可沟通性。……黑格尔承认，在语言中，我不仅是独特的我，同时还是一个普遍的我。为了构建绝对知识，现象学的任务是双重的，如果它试图同时表明存在、生活是知识，并且关于自我的知识是普遍的知识，……它必须要表明，自我意识不是被封闭在直觉中的不可言说的个体，人类的话语(discourse)必须同时是存在的话语与普遍的自我意识的话语。由此隐含着一个普遍的承认的可能性，一个认知的话语的可能性，在这一话语中，我与我们共在。[③]

换言之，语言在此有了双重功能：其一，它需要将存在表达为一种逻辑，因此它言说事物，并表明存在、生活获得了知识的存在样态，从而能够被认识所理解和把握；其二，语言是从特殊性向普遍性过渡的有效中介。在语言中内在的“我”是一个可被沟通和交流的普遍之“我”。它在被言说的瞬间，一方面完成了对自我的认识，同时还使得这种自我认识成为自我知识(self-knowledge)，即成为普遍的、可被理解的知识。因此当黑格尔说“我即我们，我们即我”的时候，自我意识的哲学完成了个体向社会、特殊向普遍的转变，而我与我们的共在所需要的中介，在伊波利

① Jean Hyppolite (1997：4).

② “黑格尔的逻辑学开始于思维与对事物之思维之间的同一化(identification)。事物、存在，无法超越思维，而思维也不是一种异在于事物的主观反映。这种思辨逻辑拓展康德的先验逻辑，祛除了物自体的幽灵。”(Jean Hyppolite，1997：3)。

③ Jean Hyppolite (1997：10-11).

特看来，正是语言。

从以语言学为中介的自我意识入手，伊波利特试图实现逻辑与存在之间的勾连。同时，在伊波利特看来，语言包含三个要素：存在、反思与意义。意义作为语言的重要构成要素意味着在反思中对于语言实体性要素（substantial element）的否弃，[①]由此，自我意识的存在方式被视为意义（sense）本身。黑格尔的逻辑学就被伊波利特转而称为“意义的逻辑”。[②] 意义的逻辑，从伊波利特这里指向的是一种和解与共在，某种特殊与普遍获得思辨整合的个体性，但对于随后使用它的德勒兹来说，情况却发生了转折性的变化。

当和解被归结为意义层面的时候，这种和解就彻底变成了一个语言学的问题。然而意义的语言学回归隐含着一个危险：从和解之终点向断裂之起点的转向。这是语言无法回避的一个核心问题：语言，作为概念的集合，意义的逻辑能否完全地表达其所要表达的对象？其所表达的对象作为外在的客观存在与语言存在着质的差异，除非我们如青年黑格尔一般，将概念作为客观现实的本质，从而从根本上否定这种差异，否则，这一差异性的存在会让意义直接成为对抗性存在的一种表现。当伊波利特努力通过思辨逻辑来整合经验主义与先验主义的时候，这种断裂的幽灵却总是挥之不去地萦绕在和解了的思辨逻辑当中。意义的逻辑，对于伊波利特来说就是思辨的逻辑，但在其中，思维与存在的断裂与异质性总是在语言的和解中被悄然保留了下来。这可能是伊波利特无法想象的结果。直到 1969 年，当德勒兹将“意义的逻辑”直接抽取出来作为一部书的书名进行详尽阐发的时候，意义之和解所包含的内在断裂才被最大彰显出来。

3. 从意义生成性内涵到事件哲学的诞生

从意义的诞生语境，我们可以发现意义逻辑的内在悖论。伊波利特将意义视为思辨逻辑的关节点，它是不可言说之物的表达方式，因此：

> 对于黑格尔来说，并不存在不可言说者，或者超越的存在，也没有直接的个体性或者超验性。并不存在本体论的沉默，相反辩证的话语是一个渐进的对意义（sense）的征服过程。这并不意味着意义在原则上先于发现它并创造它的话语，……意义在话语自身中展开自身。我们不能从一个沉默的直觉走向一种表达，从不可表达走向被表达，也不能从无意义走向意义。思想的过

① Jean Hyppolite (1997：46).

② Jean Hyppolite (1997：170，175).

程，它的发展，就是一个表达展开进程。[①]

德勒兹关于意义的看法与此类似："意义从来不是事物与命题、实体与动词、所指涉物与其表达等二元论中的一方。因为它同时也是两者之间差异的边界、鲜明的对比或者阐释。……它自我发展，在一种内在的悖论系列当中。"[②]换言之，意义在黑格尔的语境下是辩证过程本身，这一过程，正如黑格尔逻辑学中所表达的那样是一个"有"向"无"的变易(Das Werden)。[③] 基于此，它在德勒兹的思想中就成为"生成性"。因此德勒兹的意义需要驻足在二元论的语境当中，在诸多"之间"探寻自己的基本内涵。换言之，意义总是产生于两者无法和解的对抗当中，因此，对于德勒兹来说，意义自身就是一个悖论性存在。

在此，德勒兹凸显了伊波利特关于意义内涵的过程性，将其转变为单纯的生成性，目的何在？这是我们在进行晦涩的理论推导的时候常常遗忘的问题。德勒兹的生成性哲学在某种意义上撼动了传统哲学的哲学基础，后者在黑格尔那里达到完成形态：这是一个可以自我理解的和解哲学，客观世界的外在性被内化为精神的内在演进。这样的哲学基础在其政治趋向上必然是趋于保守主义，因为精神的自我演进会以观念论的方式规定历史的演进过程，革命以及革命之主体的存在不过是精神推进自身的外化与体现。在现实的政治实践中，这样的哲学基础会让革命者永远处于等待革命的状态中，最终让马克思富有激情的革命哲学渐变为一种改良主义。这是修正主义马克思主义曾经走过的道路。

从这一意义上说，卢卡奇之所以能够被称为西方马克思主义鼻祖，在于他以理论的方式复兴了马克思思想中固有的革命主体性原则。用对阶级意识的唤醒与培育来最大限度地释放革命的能动性原则。西方马克思主义理论的演进，直到今天仍然在这一条路径上前行。德勒兹与福柯，作为当代激进左派的代表人物，都提出了当下时代特有的主体性理论。这一理论倾向服务于其理论中的革命诉求。然而，卢卡奇式的复兴已经无法在今天获得理论支撑。这不仅因为无产阶级作为一个现实阶级在当代西方社会趋于消亡，同时更因为卢卡奇所赖以支撑的黑格尔哲学传统在今天必须被颠覆与批判。

时至今日，人对于外在世界的认知的确定性遭到了前所未有的挑战。自然科学中的量子力学与哲学中对于历史决定论的强烈批判，都是这一挑战的各色表现，

---

① Jean Hyppolite (1997: 20-21).

② Gilles Deleuze (1969: 41).

③ 参见黑格尔(1980: 195)。

由此培育了多元主义滋生的土壤。德勒兹与福柯的哲学建基于这样一个时代，不可避免地要回应这个时代的基本问题。他们一方面要探寻一种理论来言说这个时代，另一方面却也同时为这样一个时代探寻理想化跃进的出路。因此，在德勒兹表达他的学术思想的开端处，他就以"经验主义与主体性"作为主题来进行写作。如果说主体性哲学的重新构建是其理论目标的话，那么经验主义却自始至终是他的话语语境。经验主义的复兴是对黑格尔传统的强烈拒斥，同时也是对传统的以思维与存在的同一性为哲学讨论基础的思想的拒斥。经验主义附带着的非确定性和多样性是德勒兹对这个时代的哲学预设。因此，以逻辑在先的思考方式，德勒兹总是用不同的言说方式来展开这种哲学预设。例如我们在此所讨论的"意义的逻辑"。

在我看来，意义问题的阐发是德勒兹对法国黑格尔主义传统所进行的第二次内部反叛。作为伊波利特的得意门生，德勒兹需要突破黑格尔以否定性为特质的辩证逻辑，因为后者包含的观念预设的确定性在今天早已不复存在。而辩证法中包含的生成性借此被凸显出来，作为意义的内涵。并且，我们需要再一次强调的是，意义的生成性同时意味着只有在生成双方保持着彼此的对抗时，生成性本身才能被保留下来。因此当一方与另一方趋于和解的时候，生成也就随之消失了。于是，当我们强化了意义的生成性维度的时候，我们也将哲学的基础再一次从和解推向了对抗。

但在这种对抗中，德勒兹并不是要恢复一种一般意义上的二元论结构方式，而是一种福柯式的二元论。① 德勒兹在对福柯的知识考古学之诞生的考察中为我们展现了这种二元论。对于德勒兹来说，知识考古学正是产生于一个可视与可述（意义的表达）的对抗之间："所有知识都由可视迈向可述，反之亦然；然而，并不存在整体化的共同形式，也不具一对一式（bi-univoque）的雷同或对立，仅有以横贯作用并在形式的二元性中找到它自身行动及实现条件的力量关系。如果在这两种形式间能相互调适，则是由于它们（在强迫状态下）的'相遇'（rencontre）。"②同时"因为如果可视与可述进入一种二元状态，正是基于它们以各自的形式（作为外在、散射或散布之形式）形成两种'多样性'，且无一能被导向某种统一性中：陈述只在言说的多样性中才存在，而可视性则只在非言说的多样性中存在，而且这两种多样性开

① 必须留意二元论一般说来至少有三种含义：有时它涉及一种真正的二元论，它标志着两种物质间（如在笛卡儿作品中）或两种能力间（如在康德作品中）不可化约的差异；有时它涉及一种朝一元论过渡的临时阶段，如在斯宾诺莎或柏格森作品中的；有时它涉及一种进行于多元论深处、蓄势待发的分派，这正是福柯的情况（德勒兹，2006：86）。

② 德勒兹（2006：40-41）。

启于第三种多样性上，即力量关系的多样性，一种漫射的多样性，它不再由前两者通过，而且自所有二元论形式中解放出来”[①]。

在此，德勒兹为我们展现了福柯之二元结构的三个特性。其一，强调了知识考古学得以产生的在可视与可述之间存在的缝隙，从而凸显了某种二元性的不可消除。其二，强调了由可视与可述之间被迫的相遇而产生的调适，从而凸显断裂中意义的生成性。如果说前者强调了某种行动可以产生的空间，那么后者则强调了这种行动得以被激发的某个契机。其三，断裂的两端各自包含着生发多样性的可能性，从而保障了断裂与生成性的不可消除。辩证法只能通过否定性内化对立的两者，但辩证法无法内化发散的多样性，而这正是德勒兹试图完成的对黑格尔的超越。

意义的逻辑，在某种意义上是对福柯式二元论最完美的诠释。它悖论性的内涵同时包含了断裂性与生成性。同时，作为一种表达（l'exprimé），它自身的多样性维度也被德勒兹充分地阐发出来。在《意义的逻辑》中，德勒兹借助于《爱丽丝漫游记》的命名与所指之间的歧义性说出了意义对多样性的生发。[②] 由此，意义不是对立两端的和解，如同绝对之于黑格尔。相反，意义的生成性与多样性恰好表明了思维与存在之间的鸿沟。就此，我们可以理解德勒兹对于意义诸多充满矛盾的言说方式：“我们从来不能说出我们所说的意义”，“意义……是无法用经验方式被说出，却能在超验方式中被说出之物”。[③]

对意义的理论界定让意义成为“不知所云”的所指，但当德勒兹直截了当地说：“我们不能诉求什么是事件的意义：事件（l'événement），就是意义自身。”[④]一切又突然变得很明朗。换言之，如果意义表达出的是思与在之间的鸿沟，那么事件就是这个断裂和碰撞中的产物。事件，对于德勒兹来说不再是一个纯粹理论的问题，它从诞生之日就是一个指向现实政治实践的问题。虽然就事件概念本身而言，其思想资源源于海德格尔——海德格尔在对永恒轮回的论述中谈到过事件——但这一思想一旦进入 20 世纪 50 年代的法国，必然与法国当时躁动的社会境遇相结合。事件成为激进左派论证革命可能性与现实性的一个有效武器。现实中政治事件的爆发使“多元”的意义显露出“唯一”的存在模式，这就如同福柯逼迫可视与可述的

---

① 德勒兹（2006：86）。

② 在爱丽丝与 Lewis Carroll 的对话中出现了所指与所述之间的混乱，一首歌曲的名称与歌曲的意指之间形成的不同对应关系会形成意义的多个层面。德勒兹指出其中的四个层面：其一，作为歌曲之现实存在（réalité）之名；其二，对于歌曲之现实的意指（désigne）；其三，对歌曲本身的意指；其四，对于歌曲之名的再现（représente）。参见 Gilles Deleuze（1969：42-43）。

③ Gilles Deleuze（1968：201）.

④ Gilles Deleuze（1969：34）.

相遇，但这一唯一的存在样态总是无法真正诠释、彰显断裂的意义内涵。因为后者包含的多样性与生成性不能拘泥于任何唯一的表达方式。由此意义所包含的那个命名（即现实政治事件）与所指（意义）之间始终处于断裂当中，于是作为意义的事件不是真实爆发的这一政治事件，它是政治事件持续爆发的内在驱动，因为它较之真实的政治事件而言总有多余的意义空间。而这个多余的部分恰恰构成了社会革命会持续存在的内在原因。当代的激进左派对于事件哲学津津乐道，原因正在于此。

从阿尔都塞的认识论断裂到伊波利特和德勒兹的意义悖论与事件哲学，我们经历了当代法国哲学与马克思主义的一次遭遇。在这次相遇中，黑格尔的思想仍然是他们相遇的哲学基础，他们虽然有人反对回到黑格尔（如阿尔都塞），有人坚持黑格尔（如伊波利特），当然也有人延伸黑格尔的概念，将自己的思想偷偷塞入其中（如德勒兹），但他们却殊途同归地打碎了黑格尔的固有哲学基础：思与在的和解。思与在之间的对抗被这些不同的思想者再次鲜明地提出来。他们改变了讨论这一问题的方向：不再试图探寻两者能否和解，如何和解，而是讨论如何凸显、保持两者之间的对抗性存在。这一问题方向的转变，在我看来，原因在于这些法国思想家无法抹去的马克思哲学的底色。马克思对于黑格尔的思辨哲学的批判让他们重新思考了哲学的问题域，并在断裂中继承了马克思思想的革命性和批判性品质。因此当我们沉浸在他们抽象的哲学理论推论当中时，我们不能忘记的是他们在对哲学本身的探讨中言说着马克思的思想，并在一瞬间将抽象的哲学概念（如意义）转变为现实革命的理论支撑（如事件）。这中间所经历的哲学理路，构成了我们今天面对的作为当代马克思主义最新形态的激进左派的前提和基础。

4. 激进左派的问题意识

当代激进左派思潮哲学基础的转变源于对马克思思想的继承与发展，对此我们在本书的开篇就给予了说明。但西方学界长期以来总是被两个马克思的思想控制着。青年马克思虽然强烈地批判了青年黑格尔派的基本思想，但坚持了青年黑格尔派所共有的激进性，即对于革命以及革命主体的探寻始终是其哲学构造的一个主题。但随着马克思对政治经济学批判的不断深化，其理论取向发生了转变：基于向黑格尔思想的回归，马克思开始将社会发展视为一个客观发展过程。正如马克思在《资本论》第一版序言当中所指出的那样：“问题本身并不在于资本主义生产的自然规律所引起的社会对抗的发展程度的高低。问题在于这些规律本身，

在于这些以铁的必然性发生作用并且正在实现的趋势。”[①]由此，马克思“把经济的社会形态的发展理解为一种自然史的过程。不管个人在主观上怎样超脱各种关系，他在社会意义上总是这些关系的产物”[②]。至此，马克思用对带有某种铁的必然性的社会发展规律的关注替代了对革命以及革命主体的分析。这构成了马克思思想发展的一个内在矛盾。对此，詹姆逊在其《重读〈资本论〉》一书当中指出：“我的结论是《资本论》(第一卷)没有政治结论。但当我们讨论的是一本一个多世纪以来在全世界都被视为劳动阶级圣经的书，而书的作者又曾写过一本西方政治理论的基础和经典之作(《共产党宣言》)，这就成了需要解释的悖论。”[③]

我并不赞同将马克思的思想做这样一个前后的割裂。激进左派的思想趋向或可为其作证。他们坚持对当代资本主义社会彻底批判的理论立场，并在此基础上构建可能的、富有现实性的革命主体。而这一点正是马克思在晚期《资本论》的研究中没有凸显的一个方面，从而造成了早期马克思与晚期马克思在理论旨归上的悖论。但我们不能就此认为激进左派的思想较之马克思的思想更为完善。相反，两者之间的理论差异在其所处的不同的历史时代都具有存在的合理性。马克思处于资本主义社会发展的早期阶段，面对着资本这个从头到脚每个毛孔都流着血与肮脏的东西，马克思摒弃了空想社会主义简单的拒斥，而将对资本的批判孕育在对资本主义社会客观冷静的分析当中。在承认资本对历史的贡献的同时，揭示其体系内固有的矛盾，从而为革命提供可能性，为革命主体照亮前行的道路。这种对历史客观性的凸显让马克思的批判具有了某种现实的改变世界的力量。

但随着晚期资本主义经济的蓬勃发展，无产阶级作为一种显性的阶级正在消亡。强大的资本逻辑推动着社会如同一架自动运行的“机器”不断前行。资本固有的矛盾正在被体系内在消化，资本主义灭亡的时刻被无限期地延迟了。随之而来的是，革命是否可能？革命的条件何以可能？后一问题同时引发了关于革命主体是否存在，如何存在等相关问题。因此，重构历史发展的主体性维度成为迫切的时代问题。激进左派的各位思想家，诸如吉尔·德勒兹、拉克劳与墨菲、齐泽克、阿兰·巴迪欧以及阿甘本等，他们分别作为“后”学思潮当中的一支，虽然理论表述语言各不相同，但对革命与主体性的探讨却是其共同的理论主题。

鉴于主体性问题与哲学之间的密切关联，激进左派再次恢复了马克思所批判和拒斥的哲学本身。这导致了激进左派特有的理论倾向，即元哲学问题的讨论与

① 马克思，恩格斯(2009c：8)。
② 马克思，恩格斯(2009c：10)。
③ 詹姆逊(2013：111)。

政治旨归的融合统一。激进左派的代表人物大多讨论过纯粹哲学的问题，但其讨论的最终目的却并非为了解决一个哲学的理论问题，而是指向某种富有实践性的政治问题：革命主体何以可能。然而对革命主体的讨论隐含着对主体哲学的复兴。但 20 世纪是反主体哲学高歌猛进的年代。如何将这一普遍的理论倾向与对马克思哲学主体性维度的讨论有机地整合，成为激进左派的理论难题，同时也促使激进左派对当代元哲学的发展做出了特有的理论贡献。阿兰·巴迪欧在《世纪》一书当中将主体问题作为七个关键词之一，认为今天对主体的讨论与之前对于主体的理解完全不同，今天“所谓‘你是其所是’，作为主体而言，仅仅是一个生成(devenir)的决定”[①]。由此可见对于激进左派而言，主体的问题并未退出历史舞台，但主体本身却失去其本质性的规定，它转变为某种生成性的观念。今天的革命主体以及由其所带来的革命也正是在富有生成性的、过程性的观念当中得以诠释。而激进左派也在保有这样一个革命的主题的同时保有了自身的激进性维度。

概而言之，在此，我们看到了激进左派的三个基本共相：哲学理论与政治实践的共融性；坚持对资本主义的批判；生成性主体性原则的构筑。在这些基本原则之下，当代激进左派提出了各色不同的理论表述。在此，我们仅就德勒兹与巴迪欧，这两位当代颇具影响力的激进思想家的相关理论做一个管中窥豹式的研究。他们最为典型地表现了激进左派思潮的基本取向：痴迷于形而上学的相关研究，并以形而上学的方式展开对革命主体的构造。我们在此所呈现的思想片段正是两者试图在哲学形而上学中推演政治主体的些许努力。

二、生成与游牧：德勒兹的哲学与革命

1. 肯定性哲学与革命

就德勒兹的思想而言，其被“五月风暴”的政治运动所切割，或可分为两个阶段：第一，“五月风暴”之前，德勒兹着力于哲学抑或文学的典型人物及其思想的创造性阐发，其中包括休谟、尼采、康德、普鲁斯特与斯宾诺莎等，这些人物的选取看似没有关联，但蕴含着德勒兹对于哲学的独特立场；第二，“五月风暴”之后，德勒兹亲身介入到这一革命当中，并由此体会到了现实的政治运动所蕴含的巨大能量，理论也就此转向为对资本主义的批判以及革命理论的构建，从而创造了资本主义精神分裂的批判方法，并在其思想的晚期展开关于多元哲学的确立工作。《什么是

---

① Alain Badiou (2005：144).

哲学?》一书的完成或可被视为德勒兹思想的自我总结。德勒兹哲学的两个阶段之间具有逻辑的内在关联,“五月风暴”之前德勒兹关于纯粹哲学的研究是“五月风暴”之后其资本主义的批判以及相关政治理论构建的哲学基础。德勒兹的哲学从其最初的纯粹形态中就已经蕴含着其政治哲学的基本指向。

德勒兹思想的生发植根于当代法国哲学从“3H”(即黑格尔、胡塞尔与海德格尔)向“三个怀疑大师”(即马克思、尼采与弗洛伊德)的转折点之上。德勒兹依赖对休谟和尼采的研究完成了自身对于法国黑格尔主义传统的彻底批判和扬弃。法国黑格尔主义的传统最具影响力的是辩证法的思想,它让苦难变成通向光明未来的必经之路,从而弘扬了否定性的内在价值。战后法国思想界对于黑格尔思想的接纳带来了对否定性哲学的弘扬。虽然这种否定性在诸如科耶夫和萨特[①]那里意味着对人的能动性的强调,但对这种否定性的强调也带来了虚无主义的潜在危险。在历史终结论的启发之下,哲学的终结、艺术的终结等各色终结论在法国思想界甚嚣尘上。终结论与政治上的保守主义带有着天然的关联。黑格尔的思想是这一倾向的典型代表,因此,如果要反叛社会思想的保守主义倾向,防止思想窒息在终结论当中,需要新的思想路径。这一路径需要能够激发生生不息的哲学创造,扬弃否定性,复兴某种肯定形态的哲学,这样的思想所激发的行动将不是被规定的否定性,而是积极的、开放性的、未知的。德勒兹选择了尼采作为后一种哲学路径的代言人,由此,在法国一股被称为“新尼采主义”的思潮应运而生。

面对尼采对形而上学的批判与拒斥,德勒兹着意于重述对辩证法和批判的哲学内涵,从而,一方面放弃蕴含着妥协性政治倾向的否定性哲学,另一方面,树立充满革命之激情的肯定性哲学。

辩证法,在德勒兹看来构成了尼采哲学的一个批判对象。奴隶的道德正是借助于辩证法才得以形成。尼采通过对康德哲学的批判阐发了其对辩证法的指责。在德勒兹看来,这种批判并非仅指向康德哲学本身,其最终的批判对象是整个康德的思想传统:“从黑格尔到费尔巴哈,康德以后的批判究竟变成了什么模样?——它变成了一种技艺,被思维、自我意识和批评家自身用来适应事物和观念,或者被人们用来重拾一度丧失的决心;简而言之,它就是辩证法。”[②]辩证法在这一意义上成为整个后康德哲学传统的核心内涵。但辩证法却并没有能够带哲学走向未来,而是走向了终结。这是什么原因造成的?德勒兹借用尼采的批判来强化了辩证法的

① 在科耶夫《黑格尔导读》所构筑的哲学人类学中,否定性成为人的行动的内在动力,从而黑格尔的辩证法也就成为人的生成过程的一种存在论的表达方式(参见科耶夫,2005)。萨特在将 existence 界定为行动和虚无的时候,其人本主义的理论诉求及其理论归宿与科耶夫是一致的。

② 德勒兹(2001:129)。

"原罪"。对于德勒兹来说，辩证法的关键并不在于其固有的规定的否定性，而在于辩证法的否定性已经沦为批判家与事物和观念相适应的一个必经中介，那么所谓的否定性所带来的结果最终只能是"精神的背后似乎隐藏着随时准备与任何权力，与教堂或国家妥协的力"[①]。正是这种妥协的力，使得"全面批判就这样变成了妥协的政治学"[②]。这个结局使得"卑贱者重新拥有卑贱的事物"，"反动的人重新拥有反动的决心"，[③]但这绝非意味着批判哲学的全面胜利。"在康德那里，批判未能发现使之得以实现的真正能动的例证。它在妥协中耗尽了精力：它从未令我们克服在人、自我意志、理性、道德和宗教那里表现出来的各种反动力。它甚至具有相反的效应——它使这些力变得更像'我们自己'的东西。"[④]在这里，将他物变成为"我们自己"的东西是后康德传统所完成的一种和解之路。主体的能动性也表现在这其中，它意味着辩证地扬弃对自身存在的否定性。尼采（抑或说德勒兹）对于康德及其后继者的批判是彻底的，因为它挖掘出了在康德批判哲学所弘扬的人的能动性背后的妥协性。

辩证法与批判哲学，进而与政治的妥协性成为一个问题的多个方面。这究竟是如何可能的？为了回应这一问题，我们需要回到尼采与德勒兹眼中的批判哲学之批判的内涵来看。

德勒兹连续两年分别在两部著作——《尼采与哲学》以及《康德的批判哲学》——中谈到康德的思想：德勒兹对于康德的发现正如其对于尼采的理解一样是极为独特的。在德勒兹看来，康德的批判哲学之批判的核心观念不仅包含着"划界"，它更意味着"立法"。

将批判视为划界，已经蕴含着某种妥协的政治：

> 战争还没有开始，势力范围就已经被瓜分得一干二净。以下三种理想被区分开来：我能知道什么？我应该做什么？我可以期待什么？每一种理想各有限制，误用或越界是绝对不允许的，而每一种理想不批判的特性就像蛀虫一样深居于康德思想的核心。……康德批判中唯一的目标就是辩护，它始于对批判对象的信念。[⑤]

---

①③ 德勒兹（2001：129）。
②⑤ 德勒兹（2001：131）。
④ 德勒兹（2001：129-130）。

划界让批判成为无批判的辩护。因为它让批判仅仅关注于防止越界，却失去了对真正意义上的知识、道德和信仰的关注。康德的批判哲学在这一意义上带有某种防御式的姿态：“没有任何一个全面批判像康德这样具有安抚作用，这样具有谦恭的态度。”[①]但这只是批判的一方面，同时批判还有另外一个方面，即在理性界限内为自身立法的一面。

康德的批判是内在的。“批判是不能诉诸情感、体验或任何外部因素的理性批判。”[②]这种批判“以命令取代显现”[③]。由此“哲学作为哲学立法的观点使批判作为批判的观点获得了内在的完整性：它们一起构成了康德哲学的主要成就，即它的革命性成就”[④]。换言之，理性成为自身的法官，它来裁决理性自身的界限。这种看似富有能动性的设定本身却因为批判始终是理性内在的批判而出现矛盾：“理性既是法官又是被告，既是审判者又是起诉人，既是裁决者又是被裁决者。”[⑤]理性立法的困境由此而来，一方面，立法给予理性以能动性，但另一方面，理性作为被立法规定者又彰显了理性的被动性，康德在其体系自身内部无法解决这一问题。在我看来，康德理性之立法原则的矛盾早在黑格尔那里就被洞察到了：“当一个人只消意识到或感觉到他的限制或缺陷，同时他便已经超出他的限制或缺陷了。”[⑥]换言之，划界当中包含着被动与谨慎，同时包含着立法的主动和僭越。康德的批判思想之内在张力彰显为理性的二律背反中，辩证法才得以延伸出自身。黑格尔明确指认了这一点：

> 康德理性矛盾说在破除知性形而上学的僵硬独断，指引到思维的辩证运动的方向而论，必须看成是哲学知识上一个很重要的推进。……理性矛盾的真正积极的意义，在于认识一切现实之物都包含有相反的规定于自身。因此，认识甚或把握一个对象，正在于意识到这个对象作为相反的规定之具体的统一。[⑦]

这是辩证法的表达方式：包含着规定性的否定于自身的存在，它在理性内部解决了康德留下的矛盾，即将对自身的划界转变为对自身的规定（即否定），但由于

---

① 德勒兹（2001：130）。
②⑤⑦ 德勒兹（2001：133）。
③④ 德勒兹（2001：134）。
⑥ 黑格尔（1980：148）。

囿于理性自身之内，辩证法的最终归宿仍然是理性的自我和解，正是这种自我和解才使得批判与辩证法最终变成了自我意识向事物的妥协。这一点在康德那里似乎还并没有真正地显现出来，因为他还并不推崇辩证法，而对于黑格尔来说问题似乎已经是不证自明的事实了。

德勒兹通过尼采对康德的批判凸显了其批判性及可能导致的辩证向度的妥协性。他的这一工作有其特有的理论指向。黑格尔主义于20世纪30年代入侵法国以来，辩证法思想就成为法国思想界津津乐道的一种理论路径。对于辩证法的推崇源于"二战"以后法国人面对失败所急需的某种精神慰藉。因此从法国思想界对其关注之初就带有着某种消极的意义，辩证法如同尼采眼中奴隶的道德，总是带有着一些复仇和怨怼的心态。随着法国经济政治在战后的复苏及迅猛发展，辩证法的否定性以及随之而来的妥协政治开始遭到质疑。在20世纪60年代，某种激进的革命性在思想界暗流涌动。德勒兹是这一潮流的弄潮儿。他以尼采哲学为切入点试图推崇一种真正意义上的能动性的哲学，这种哲学的创造性并不来源于否定性，而是源于其正向的肯定性。德勒兹选择尼采，因为：

> 尼采的"是"与辩证法的"否"相对，肯定与"否定"相对，差异与"矛盾"相对，快乐、享受与辩证法艰苦的工作相对，轻盈、曼舞与辩证的责任相对。注重差异的经验主义情感，简言之等级，乃是概念的原动力，它比一切关于矛盾的思想都要深刻有效。①

于是他借用尼采之口对于"批判"的内涵给出了另一个内涵："批判不是怨恨的反应，而是一种积极生存模式的主动表达，它是进攻但不是复仇，是某种存在方式天然具有的侵略性，是神圣的邪恶，没有它，完美则无法想象。"②

显然，这种批判不会导致妥协政治的产生。它包含着一种内在的"力"，这种力量如同一种冲动，富有积极性和主动性。它们不需要苦难(否定性)的推动，其自身就是自己力量的说明。而这一肯定性哲学的诞生源于"五月风暴"对于德勒兹的触动。德勒兹作为这一革命的积极参与者看到了支撑行动背后的积极的力量并非源于压迫与苦难，相反它也许是一种革命的激情。面对这一激情，否定性的哲学会失语，革命需要新的哲学话语的构建。德勒兹借用尼采所表达的肯定性革命是能够表达这一革命激情的新的哲学话语，如果说否定性哲学支撑下的现实革命或许需

① 德勒兹(2001：13)。
② 德勒兹(2001：4)。

要对生产力的讨论，那么肯定性哲学推动的现实革命需要的却是激情，激情在哲学上表达就是“欲望”。德勒兹的欲望哲学的构建与其对现实革命的关照是无法分开的。

2. 生成性哲学与主体

德勒兹在革命的激情中看到了欲望，它作为一种推动革命得以产生的内在的“力”固然是保持激进性的必要条件，但欲望的激情需要某种特定主体的支撑才能真正地完成革命。1968 年之后的德勒兹与加塔利相遇，其思想从对哲学史的分析转向为激进政治的构建，这是其发现欲望的肯定性意义之后理论的新走向。在其中，德勒兹提出了与精神分析对抗的精神分裂分析，以及对抗固有国家观念而产生的游牧政治，在这两种反抗形式当中，德勒兹为我们呈现了两类反资本主义的新型主体：精神分裂者以及游牧民。

革命激情激发了德勒兹关于欲望机制的研究，而对欲望机制的研究同时将德勒兹引向了精神分析。但精神分析将欲望视为一种匮乏，即欲望客体的匮乏，并以此阐发欲望产生的机制。这对于德勒兹来说是一种否定性哲学的变种，是辩证法的结果。基于与之对立的肯定性哲学的路径，德勒兹认为：“欲望并不缺乏任何东西，欲望并不缺乏它的客体，相反，只是在欲望中缺乏主体，或者欲望缺乏固定的主体。”①作为一种肯定性的力量，欲望是一种生产，“欲望生产是生产的生产(production de production)，正如整体的机器，是机器的机器”②。而“社会生产不过是在特定历史阶段中的欲望生产”③。欲望生产所表达的是一种肯定性的欲望，它拥有正向的能量，同时欲望生产作为生产的生产意味着欲望是生产本身。这种永恒的生产性意指欲望永远处于不断的“解域化”(deterritorialization)过程当中。欲望的这种内在的“力”在精神分析当中不是被释放出来了，而是被压抑和篡改了。精神分析所完成的俄狄浦斯式的分析模式是一种新的形而上学。它将欲望进行重新编码，或者用德勒兹的话来说即进行了再辖域化(re-territorialization)。俄狄浦斯式的分析模式包含两个方面的问题：其一，俄狄浦斯将分析仅仅局限在了妈妈、爸爸与孩子之间的三角关系当中，将复杂的无意识进行了本质主义的还原，从而使得精神分析最终不过就是一种“树形”哲学的衍生物；其二，俄狄浦斯式的分析回避了这一分析所固有的历史境遇，无意识的存在以及对无意识的压抑等并非是人

① Gilles Deleuze, Felix Guattari (1972: 34).
② Gilles Deleuze, Felix Guattari (1972: 12).
③ Gilles Deleuze, Felix Guattari (1972: 36).

不可磨灭的本性(对于德勒兹来说,人是否有本性,这本身也是一个值得探讨的问题),它是资本主义社会特有的一种社会现象。

基于此,反-俄狄浦斯成为德勒兹构建批判理论的切入点。它试图释放无意识的多样性,从根本上拒绝对其进行的意义和主体化的阐释。例如将某种现象归结为某种幻象,并在赋予这一类幻象以意义的过程中使得现象获得了阐释。这是一种本质主义还原。与之对立的精神分裂分析则试图保持现象阐释的多义性,甚至激发生成新的意义。正如德勒兹的无器官的身体所意指的意象。无器官身体并非是没有器官的身体,而是器官在身体当中没有被"辖域化",也即没有获得固定的功能界定:"一具无器官的身体不是一个空洞的、缺乏器官的身体,而是这样一个身体,在其上所有那些充当器官者……根据集群的现象被分布,并以分子多元体的形式进行着布朗运动。"[①]无器官身体于是成为一个"平滑的、不透明的以及延伸的平面"[②]。欲望的肯定性的"力"需要从这种无器官的身体当中获得释放。而在德勒兹看来,"资本是资本主义的无器官身体"[③]。因为资本自身包含着流动性和不断增值的进步欲求。这个提法值得我们注意的是反-俄狄浦斯与欲望以及无器官身体之间的内在关联。如果资本成为资本主义的无器官的身体,同时德勒兹认为资本主义与俄狄浦斯之间有密切关联,那么资本就成为批判资本主义,展开反-俄狄浦斯批判的内在的关键要素。换言之,资本主义是一个自我扬弃的过程。这一点,在我看来,德勒兹是马克思思想的嫡传弟子。马克思对资本的批判也同样是一种内在的批判,马克思从未在资本主义之外来探寻革命道路以及革命主体。当德勒兹将资本与无器官身体关联起来的时候,他对资本主义的批判同样是内在的。资本自身的流动性构造了一个无器官身体,而资本主义社会当中的精神分裂者们则是领会到了资本之流动性的革命主体。

精神分裂者从根本上拒斥精神分析对它的俄狄浦斯化的解读,他们同时具有清醒的自我意识:"我们被俄狄浦斯化,我们被阉割了。……但是欲望生产足以冲破这种死寂:我们都是精神分裂症患者!我们都是反常者!我们都是黏性的和流动的力比多——无须选择,我们就被解域化之流带动着。"[④]精神分裂者的激进性表现在它的流动性当中,它用这种流动性冲破着资本主义的辖域化的任何倾向,它的存在与资本的流动性具有同构性。因此它可以成为革命之主体。需要强调的一点在于,德勒兹明确地指认:"我们并不是说革命者是精神分裂症者。我们认为,

---

① **德勒兹,加塔利**(2010:41)。

② Gilles Deleuze, Felix Guattari (1972: 15).

③ Gilles Deleuze, Felix Guattari (1972: 16).

④ Gilles Deleuze, Felix Guattari (1972: 80).

有一个精神分裂的过程，一个破译的过程，一个消除恐惧的过程，唯有革命行动才能阻止这个过程转化为精神分裂症的产生。”[①]这里是否存在着矛盾？我并不这样看。因为对于德勒兹来说，革命者并不等于革命主体。革命者在某种意义上是一个固定的主体，它成为反抗资本主义的先定选民，这一规定性与精神分裂者的本性是矛盾的。精神分裂者是革命主体，因为德勒兹对于主体性同样做了某种流动性的解读，因此所谓革命的主体并非指向特定的某类人，它或可意指某个过程所敞开的契机，革命只有在这种契机下才是可能的。精神分裂者之于革命，正是在于它的流动性成就了欲望的生产，而欲望正是革命得以产生的内在动能。在这一意义上说，资本、精神分裂者，以及推动精神分裂者的欲望在其流动性的共同本质上构成了颠覆资本主义的同构关系。而流动性，对于德勒兹来说是其生成哲学的基本特质。

生成性是德勒兹哲学创造性的源头。早在对尼采的阐释当中，生成已经成为德勒兹反思“存在”的一个核心内涵，因此赫拉克利特关于存在的界定才进入到德勒兹的视域当中。[②] 所谓“生成不是已然形成的事物”，“是说它无法最终定型”[③]。德勒兹对于这种生成性内涵有两个不同的界定维度。

第一，生成性意味着一种永不停止的“解域化”。它与那种将事物归类的“辖域化”倾向相对立。正如欲望作为一种肯定性的力不能有固定的主体与客体，它以自身的未定型来否弃任何形式的约束与规定。德勒兹对于生成性这一内涵的强调一方面或可追溯至其经验主义立场，一方面又需读懂他的政治诉求。对于前者，我们需要理解德勒兹对于经验主义的独特阐释：“我总觉得我是一个经验主义者……来自怀特海所规定的经验主义的两个特征：其一，抽象的东西不能解释什么，其本身需要被解释；其二，目的不在于重新发现什么外在的或普遍的东西，而是探究任何新的东西可以据此产生的条件。”[④]因此，经验主义对于德勒兹而言意味着某种探求具体性、创造性和生成性的有效路径。于是德勒兹以休谟为研究对象完成了他的第一部研究著作。在其中经验主义的本质在于它的建构逻辑（une logique constructive），它源于休谟的“所有观念都来源于一种印象（impression）”，对于德勒兹而言，这种印象就是一种感性之流（le flux du sensible）。它使得经验的形成成为“相互区分的观念的一个序列抑或一个运动，这些观念因为相互差别而相互区

① 德勒兹（2000：27）。
② 德勒兹（2001：35）。
③ 德勒兹（2001：70）。
④ Gille Deleuze，Parnet Claire（2007：vii）.

分，同时也因为相互区分而彼此存在差异”[①]。正是在这种经验主义的语境当中，主体性的问题才可能获得说明。因为对于德勒兹而言，“主体需要通过一种运动，或者作为一种运动来加以界定，主体是一个展开自身的运动”[②]。主体观念所内含的这个运动包含两个方面：自我超越（se dépasse）和自我反思（se réfléchit）。与之相关的，主体观念中包含了推理与创造两个维度，这样两个维度阐释了主体的生成性。德勒兹关于生成性哲学的构造始终围绕着某类主体性观念的重构，而这种主体性观念的重构最终指向的却是德勒兹的政治诉求。生成性主体需要一种特定的政治理论。由此，生成性获得了它的第二个内涵：

第二，“所有的生成都是一种生成-弱势”[③]。“生成-弱势是一种政治运动，它必需一整套权力的运作，必需一种能动的微观-政治。”[④]微观政治是宏观政治的对立面，对于后者来说，历史是去了解人们如何赢得强势地位的一个过程。与之对立，微观政治所关注的是弱势群体如何消解权力的过程。“生成-革命并不关心那些有关革命的‘过去’和‘未来’的问题；它在二者之间进行。每次生成都是一个共存的断块。”[⑤]换言之，权力的构建本身包含着划界和立法。生成通过介于“之间”的特性解域着任何固定的界限：“一种生成既不是一也不是二，更不是二项之间的关系，而是‘在-之间’，它是与二项皆相垂直的边界线或逃逸线、坠落线。”[⑥]弱势群体只有依靠这种生成性所形成的非此即彼的“逃逸”逃脱权力对他们的操控。权力的划界与立法面对生成如同将流沙置于掌中，越试图将其把握与规训，反而越导致生成的流失。也正因如此，生成性才能逃离权力。同时，生成只能与弱势相关联，它与界限分明的统治群体相对立。

德勒兹在微观政治的语境中提出了游牧民的观念。在我看来，游牧民是精神分裂者在微观政治语境中的一个别名。因此游牧民与精神分裂者具有完全相似的特性，它具有流动性的特性，并依赖于流动性来诠释生成性的内涵。如果说精神分裂者依赖于不断破除理性的界限来生成革命的契机，释放作为某种生成性的欲望，那么对于游牧民而言，它在空间-地理学的意义上表达了相同的内涵。首先，游牧民是始终处于流动中的族群，它不同于移民，移民是从一点移动到另一点，而游牧民则总是处于流动过程当中，因此移民的空间及其路线仍然是确定的，但游牧民却

① Gille Deleuze (1953：93).
② Gille Deleuze (1953：90).
③ 德勒兹，加塔利(2010：412)。
④ 德勒兹，加塔利(2010：413)。
⑤ 德勒兹，加塔利(2010：414)。
⑥ 德勒兹，加塔利(2010：416)。

是开放的。[①] 其次,游牧民通过流动实现的解域化同时附有一种创生性,即“游牧民栖居在、停留于这些地方,他们自身令这些地方得以增长”[②]。换言之,游牧民创造了空间,正如精神分裂者创造了欲望释放的契机一样。他们都在解域既有的界限,游牧民是较精神分裂者而言更为直接的思想意象。他所实现的疆域的拓展就是精神分裂突破理性界限的直接表现。

由此可见,德勒兹的生成性哲学将精神分裂分析与微观政治理论的构建勾连起来,它们形成了两座不同的“高原”,共同诠释着对于包括资本主义在内的权力操控的批判,以及革命的可能性条件的构建,其中关键在于如何构筑一个有效的革命主体。无论是精神分裂者还是游牧民,他们都以自身的解域化来生成革命的契机,并在这一契机当中拓展革命的可能性空间。

3. 何为激进左派的激进性维度

思想因为符合时代的精神才会富有感染力和影响力。德勒兹的思想并非仅仅出自理论家个人的理论偏好所进行的自娱自乐,相反,它是对时代精神的一种回应。阿兰·巴迪欧在其关于德勒兹思想研究的小册子中用“如此遥远！如此切近”(De si loin！De si prés)来命名开篇的引言。[③] 在其《小万神殿》当中,又不无感慨地说:“出于何种原因,他仍然是我们的同代人？同时,又是出于何种原因,他是为数很少的与当下不合时宜,却是未来的同代人？”[④]这些矛盾的界定与德勒兹哲学的生成性原则是契合的。当我们无法将其归入到任何一种思潮的界限之内的时候,德勒兹的哲学或许才真正为我们所理解。

然而这种不可归类恰恰构成了今天激进左派思想家面对资本主义的批判和革命的时候不得不采取的一种理论态度。晚期资本主义的成熟使其成为一个“完美的罪行”,尽管仍然充满了异化,但其统治体系却日臻完善。其完善性的标志在于它甚至可以通过辩证法的否定性原则将所有对它的批判都纳入到其理论内在的发展环节当中。因此在这一意义上说,德勒兹反辩证法的肯定性哲学作为一种革命理论的构建,其理论内涵突破了这一体系的自我完善的运演机制。欲望生产产生的“力”可能冲破体系自身的规定。这种解域化的倾向在其生成哲学当中被彻底化,从而被激进化。解域不是一次性完成的状态,它是一个不断解域化的过程本身,其中包含着辖域化、解域化、再辖域化、再解域化的生成过程。这是欲望生产的

---

① 参见德勒兹,加塔利(2010:547)。

② 德勒兹,加塔利(2010:549)。

③ Alain Badiou (1997:7).

④ Alain Badiou (2008:106).

基本状态。严格说来，并没有任何既定的主体能够诠释这种生成性哲学的基本内涵。德勒兹在此提出，精神分裂者与游牧民都是流动的主体性，他们以其非确定性的特征与这种生成性哲学同构，因此成为主体性原则的一种诠释方式。两者在不同语境当中的并存更说明了对于德勒兹而言主体性的非确定性。概而言之，对于德勒兹来说，政治的激进性维度也正在这种流动性、生成性以及非确定性当中才可能被凸显出来。

德勒兹谈论激进性的独特方式影响深远。这种激进性的诠释方式是对抗晚期资本主义社会可能采取的一种态度。时至今日，活跃于理论舞台上的诸位激进左派思想家，诸如拉克劳与墨菲、齐泽克、巴迪欧等都以不同方式继承了德勒兹对激进性的诠释方式。例如：拉克劳与墨菲的领导权概念，作为一个空位的预设，通过话语的链接将各色弱势群体的力量整合起来，但对社会对抗的不消除性（即所谓的"非缝合性"）的强调避免了任何一种话语链接向统治性话语的转变。换言之，主体位置与填补主体位置的主体之间要保持永恒的断裂，只有在这种断裂当中，主体才可能永远处于生成过程当中，拉克劳所谓的激进民主中的激进性才是可能的。[①]齐泽克在对德国古典哲学的阐发中着意于对黑格尔和马克思做一种康德化的解读，无论是对黑格尔的精神概念抑或是马克思的拜物教的研究，齐泽克都凸显了其观念中的断裂性。[②] 这种非缝合性的存在保证了齐泽克对于意识形态的批判自身不会变成一种新的意识形态。所谓的意识形态在激进左派的视域中包含着固定意义的归类与规训以及先验主体设定等相关论题，对于意识形态的批判，在根本上就是要打破这些固定的界限。至于阿兰·巴迪欧，在我看来，他关于事件主体的凸显一方面固然带有着阿尔都塞思想的影子，但就其直接的思想来源而言，他更倾向于德勒兹在《感性的逻辑》当中对事件的阐发。事件，作为历史一种断裂性的存在，敞开了革命的可能性空间，但在这一空间中，究竟由谁来成为承担事件的主体同样是生成性的，因此被称为"事件主体"。正是由于事件主体的存在，事件才得以成为事件，事件、主体与真理之间有一种内在的关联性。如何看待激进左派的激进性维度？这不仅是一个理论问题，更应该是一个实践的问题。但今天激进左派将其仅仅做成了一个理论问题。巴迪欧在评价阿尔都塞的时候已经指出，"哲学就是一个行动，而不是解释"，但何为哲学的行动呢？"所有的哲学都是一种宣言，哲学实践的职责在于宣布客体的范畴性空洞的边界。"[③]换言之，哲学的任务就是发现范畴

---

① 参见拉克劳，墨菲（2003）。

② 参见 Slavoj Žižek (1993)前三章中关于康德和黑格尔的相关解读，以及 Slavoj Žižek (1989)中关于商品拜物教的阐发。

③ Alain Badiou (2008：67).

的空洞性，是为突破这一范畴的空洞性提供前提的活动。哲学由此富有政治性。但显而易见，这种发现范畴之空洞性的哲学实践仍然仅仅是理论的。因此，整个激进左派在将对历史叙事的断裂性以及主体的空洞性的强调中总是难以逃脱思辨哲学的帮助。无论是凸显尼采对于形而上学的批判，还是放大黑格尔辩证法的否定性，其理论构筑的资源都仍然是理论性的。虽然他们把握住了当代资本主义的基本精神——一种理性的规划与进步的强制性，并以不断的生成性作为突破这一完美理性的方式，但这种突破总是难免沦为一种理论的精巧构思，在其现实性上，总让人有一种以概念游戏的感觉。因此当今激进左派的命运，在我看来，大致有两个：其一，将各色既有的边缘群体的偶然性革命进行理论整理，将其纳入到激进政治理论当中作为案例，从而最终完成的也仅仅是解释世界的任务；其二，生成性的激进性内涵使其在意识形态和文化批判上颇具锋芒，由此获得了一种阿 Q 式的精神胜利法，在对权力、统治的批判当中实现对权力与统治的颠覆。因此这种颠覆在本质上最终也仅仅是一种对“武器的批判”而已。

三、事件与主体：巴迪欧的圣保罗的当代性

1. 为什么是圣保罗

对于基督教使徒圣保罗的研究一直以来吸引着多个学科领域的思想者，由此产生的研究成果大体分为两类。其一，关注圣保罗的具体教义与基督教教义之间的比较，侧重于圣保罗以及《新约》教义的学理性研究。类似研究属于宗教学与古典学的范畴之内，其研究成果汗牛充栋。其二，关注圣保罗对于基督教的改造及其思想所可能产生的世界性影响，侧重于圣保罗对世界的改变，其富有代表性的著作则是尼采的《敌基督者》。当代激进左派思想家阿兰·巴迪欧于 1997 年再一次以圣保罗作为主题，完成了一部著作：《圣保罗：普世主义的根基》(*Saint Paul. La fondation de l'universalisme*)。这一研究在对圣保罗所做出的价值判定上与尼采有着巨大的差异。对于尼采来说，他站在反基督的立场上贬斥保罗对基督教的改造，谴责其对于耶稣教义的背离，嘲弄其对皈依过程的描述，将这一过程视为一种对权力的攫取，而非对信仰的忠诚。[①] 而对于巴迪欧而言，圣保罗却是“反哲学”的代表，对他的生平与教义给出了极为积极而正面的评价。

但对圣保罗评价的差异并不能遮蔽两者之间的继承关系。尼采无法回避圣保

① 尼采(2012：208)。

罗对于基督教的改造所带来的基督教传播方式和效用的巨大变化，没有圣保罗，基督教不可能获得如此广泛的群众基础，并最终成为影响世界的宗教。只是对于尼采而言，这种改变只是通过保罗的谎言迎合了下层人民。在宣扬人人平等的过程中，掀起了一场反对犹太统治阶级、特权阶级的革命："基督教是一场由所有地上爬行者对身处高位者发动的起义：'低贱者'的福音使一切变得更低贱。"[①]但让尼采愤怒之所在却正是让巴迪欧为之兴奋之所在。如何发动一场属于社会底层的革命，正是当代激进左派所关注的核心问题。它不仅是一个理论问题，同时更是一个实践的问题。如果圣保罗的确发动并完成了这一革命，那么他的教义、他的行为方式自然要成为当代激进左派所关注的对象。仅在这一意义上说，巴迪欧之圣保罗的研究开始于尼采对圣保罗的批判之终点处。他是尼采思想的继承者，而非彻底的反叛者。

但如果我们仅仅将圣保罗设定为一个革命的发动者，这显然没有触及巴迪欧对于圣保罗之兴趣点的堂奥。巴迪欧对于圣保罗的关注包含着更为深远的对于这个时代及其哲学的关切。这种关切，在我看来，在现实中表现为资本主义的自治主义，一种可能消化所有相对主义与文化主义的社会现实。在这一社会现实中，世界最终变成一个完成了的"世界市场"。所有流通的商品都是可被计算的："这是一种对任何独特性都不加考虑的独特性：与生存持续的无限性和真理的事件性发展同样无关的独特性。"[②]因此对于所有那些试图表达自身之独特性的文化主义和相对主义，原本它们似乎应该成为打碎资本之同一性的力量，但在资本的自治主义之中，经过社会的改良，即所谓不同文化形式之再组合，其构筑的是一个一个新的商品形式，这些商品形式在普遍等价的资本逻辑中失去了其固有的独特性。[③] 资本变成了一个具有巨大生存弹性的自足体，任何与它不同的、与它相反对的存在物都可以在被价值化的过程中被转变为资本的一部分。巴迪欧用相当的篇幅谈论这一点，其目的正在揭示今天资本主义社会的一个典型特征，这种特征，在我看来，或可做如下表述：差异化、特殊性的存在物与资本的普遍化成为一种共谋关系。它所隐含的主题是资本与资本主义是不可克服的。这构成了巴迪欧之圣保罗研究的时代背景。

这一时代的特质在哲学上或可被表达为普遍主义对于特殊性的吞并，它以黑格尔之体系为其典型代表。一切否定性的规定在本质上都是一个规定了的否定，

① 尼采(2012：210)。
② 阿兰·巴迪欧(2015：8)。
③ 参见阿兰·巴迪欧(2015：8-9)。

因此任何的特殊性都不过是作为普遍性的一个环节而存在的。它与资本的自治主义形成了一种互文，诠释着这个时代的基本精神。

要以激进的姿态反抗这个时代，自然要着力于对普遍主义的批判，因为其所对应的是资本的自治主义。哲学家试图用思想来触及这个时代，就要直面普遍主义的问题。对于巴迪欧之前的后马克思主义者来说，这并不是一个新鲜的话题。为击碎这种普遍主义，阿多诺提出非同一性哲学，拉克劳与墨菲则将黑格尔的“矛盾”转变为“对抗”，齐泽克强调黑格尔辩证法中延迟的否定（tarrying with the negative）。他们所做的努力都是试图强调特殊性对于普遍主义的优先性。巴迪欧则与此前的这些哲学家完全不同，他要恢复普遍主义的优先性，以对抗普遍性的式微所带来的相对主义的泛滥。因此他将自己视为这个时代的柏拉图，因为他要面对的正是那些表现为后现代主义的诸多诡辩论家们。

借此，巴迪欧的问题较之其他同时代的思想家要更为复杂，因为对普遍主义的拯救虽然可以挽救濒临终结的哲学与形而上学，却很容易再一次沦为资本的自治主义的共谋，因此承认富有决定意义的特殊性、偶然性的存在，又是不可避免的。因此巴迪欧需要两面作战：他需要在拯救普遍主义的同时承认特殊性的意义。但正如巴迪欧在《圣保罗》中指出的那样，在资本的自治主义之下，我们看到的是任何特殊性都已预先被普遍主义所吞没。因此巴迪欧需要构筑一个所谓普遍主义的特异性（singularité universelle）：一个永远无法被普遍性所容纳的特殊性，即特异性自身又是富有普遍性的。这是如何可能的？正是为了解释这一普遍主义的特异性，巴迪欧发现了圣保罗的意义，他以及其所代表的诸多反-哲学家们都是这个特异性的典型代表。对圣保罗的研究就是要揭示这种特异性的可能性及其存在方式。

2. 事件哲学与主体理论的困境

对普遍主义的特异性的考察，首先需要我们关注巴迪欧对于 singularité 的运用。这一概念是 20 世纪以来法国哲学家们津津乐道的一种特殊性。它不是与普遍主义对立的特殊性（spécificité），也不是与整体对立着的个体性（individualité），singularité 带有着单个性的特质，同时还意指着数学中的奇点。“奇点”是一个天体物理学术语，它是时空中的一个普通物理规则不适用的点。它常常被用来描述黑洞理论，对于物理学家来说，它是一个存在又不存在的点。从这一意义上来说，巴迪欧的普遍主义的特异性所指的是用脱离固有逻辑的特殊存在彰显普遍性的理论倾向。因此这种普遍性不再是一种抽象的同一性，它自身是一种单一性，并且这种单一性的存在成为普遍性的前提，换言之，这种普遍性在本质上是特殊的。

对于巴迪欧而言，这是他哲学诉求的问题域。围绕这一问题，巴迪欧展开了关于事件、真理、主体等的相关研究。这三个概念构成了巴迪欧思想的拱顶石。但对于巴迪欧而言，事件只有在其获得主体性介入的时候才能真正成为真理的表达。因此，三个概念又是无法分割来看的。正是事件概念改变了真理和主体的存在样态。何为事件，巴迪欧在访谈中这样说："事件是将那些不可见的抑或不可想象的可能性显现出来。事件自身并不是一个现实的创造，它是可能性的创造，它开启了可能性。"[①]"事件将那些不可能性转变为可能性。"[②]因此，在巴迪欧看来，事件不仅是一种政治事件（虽然在巴迪欧那里，政治事件是他讨论事件时常常意指的一个方向），而且更富有一种反形而上学的内涵。它意指的是一种既有秩序的断裂，它是因果链条的一种脱节，使得任何一种对世界的解释都遭遇到了自己无法解释的硬核，因此它成为改变世界的一个契机。

对于事件哲学的系统阐释的确在巴迪欧哲学中占据着重要的理论地位，但巴迪欧绝非事件哲学的开创者。在我看来，对于事件哲学的关注，我们可以将其追溯到阿尔都塞——巴迪欧的思想导师——那里。阿尔都塞晚年将哲学等同于政治，并以所谓的"偶然相遇的唯物主义"为其对马克思激进维度的继承和发扬提供了新的路径。这是一种"形势"（conjoncture）优先于主体意识的唯物主义。在其中，主体的创造性总是迫于形势的发展，例如，马基雅维利对于意大利统一问题的讨论是由 16 世纪的意大利特定的形势所决定的，[③]而这一形势是某种阶级发展的非平衡性所带来的偶然性。它严格来说是历史的特例，而非常态。我将其视为事件产生的原初形态。从阿尔都塞以来，偶然性开始成为必然性的基础，并更具有决定性的意义。法国哲学中对于断裂的关注也肇始于阿尔都塞。在某种意义上说，早期阿尔都塞的症候阅读以及认识论断裂等思想都不过是这种偶然相遇唯物主义的前奏，因为在其中，缺失（症候）、断裂成为理论主导。对于阿尔都塞来说，从一开始他所关注的就是"变化"产生的前提条件。症候阅读谈论的是马克思较之国民经济学家视角的"变化"；认识论断裂关注的是马克思思想史自身演进中的跳跃性"变化"；而对形势的分析，则更为直接关涉到社会情境的变迁之可能性的敞开。

在这一理论背景之下，在德勒兹的《意义的逻辑》（*logic du sens*）（1969）中，事件的出场直接与变化本身（devenir）相关联了。德勒兹热衷于通过《爱丽丝漫游记》来讨论这一问题。当爱丽丝从大的变成小的、又从小的变成大的时候，事件产生

① Alain Badiou（2013：9）.
② Alain Badiou（2013：11）.
③ 阿尔都塞（2003：396）。

了，因为在其中，意义多样性的空间突然被敞开了，这种敞开性总是与命名与所指之间的断裂有直接的关联："我们从来不能说出我们所说的意义"，"意义……是无法用经验方式被说出，但却能在超验方式中被说出之物"。[①] 而"我们不能诉求什么是事件的意义：事件(l'événement)，就是意义自身"[②]。由此，围绕事件哲学，"断裂""变化"与"生成"相辅相成地构成了事件的核心内涵。

在关于事件本身的内涵，巴迪欧继承了阿尔都塞，并与德勒兹没有本质上的区别。但大约迫于激进政治氛围的淡化，阿尔都塞与德勒兹只是提出了这种变化的空间和可能性的条件，但对于这种变化的执行者、支持者抑或推动者的讨论却不再是他们的理论重心。这是主体性哲学没落的一种标志。阿尔都塞依赖于意识形态的循环所构建的主体性是被动的，它被形势所迫，不再是形势产生的原因和动力机制。尽管巴迪欧坚持将阿尔都塞的哲学称为"无主体的主体性"，但一种失去了能动性的主体在何种意义上是一种主体抑或主体性？这一问题，对于侧重于讨论"生成"本身的德勒兹而言也是如此。德勒兹的主体也是只能站在自动生产着的机器旁边的一个旁观者。[③] 这是今天新唯物主义形态的一种特有的存在方式：客观性优先于主体性，偶然性优先于必然性。这是一种彻底的经验主义的态度。

巴迪欧沿着这一理论路径走下来，却并不满足于这一路径中对于主体性的问题的忽视。激进思想，如果缺乏了主体以及主体性，的确如同一幅失去了光晕的复制品。尽管坚持马克思的先定主体(即作为革命之先定选民的无产阶级)似乎在某种意义上缺乏了现实性，但完全放弃革命之主体而阐发事件哲学所带来的只能是再一次对革命契机(事件)无奈的等待。这种等待有着等待戈多的荒诞性与无力感。作为激进思潮的当代代表人物，巴迪欧自然无法接受放任这种理论的困境，于是巴迪欧才如此痴迷于主体理论。但在一个主体已被消融的理论情景下坚持一种主体理论是困难的：首先要避免向本质主义的主体观的回归，因此主体不能是预成性的，而应是生成性的；其次，生成的主体究竟是被生成的，还是自我生成的，如果是被生成的，例如被事件生成的，那么其是否还是一个真正的主体？如果主体是自我生成的，如何避免这种自我生成性再一次被诉诸某种超验性的存在，从而或者沦为黑格尔的能动的"精神"，或者沦为斯宾诺莎式被动的"实体"？巴迪欧的主体理论必须回应以上诸问题。

在我看来，巴迪欧通过将主体与事件相关联解决了第一个问题，即事件作为既

---

① Gilles Deleuze (1968：201).

② Gilles Deleuze (1969：34).

③ Gilles Deleuze，Félix Guattari(1972：22-28).

有秩序的断裂、溢出破除了预成性的逻辑。主体总是事件主体，因此主体也是非预成性的。但对于第二个问题，即事件与主体的关系却需要更为复杂而详尽的阐发。巴迪欧虽然在讨论“存在”与“事件”中对此有诸多理论的论证，但都不及其对于圣保罗的研究更为生动而具体。在此我们将以此为据来判断其对于后一问题是否解决了。

3. 保罗的话语理论与作为事件的基督复活

圣保罗，作为一个曾经迫害基督徒的犹太人、罗马公民，却在去往大马士革的路上接受神启，转而信仰基督教。这一独特的生平使得圣保罗自身对于基督教而言就是一个突然降临的事件。他所提出的教义（占据着《新约》的大部分内容）构成了与《旧约》系统诸多律法的对抗。例如他认为所有人都应因信称义，因此不仅是犹太人，任何人都有权利信仰基督教。他曾试图将基督教传播到世界尽头，到西班牙去！[①] 他还作为外邦基督徒走进隔离区的犹太会堂去传教，[②]这意味着圣保罗从未将他传教的视野局限在“犹太人”“希腊人”当中。这是一个彻底的普世主义的精神。关于圣保罗与此前旧约精神的根本差别，巴迪欧用两个三角模型来加以言说。第一个三角模型是由使徒圣保罗与作为先知的犹太人以及作为哲学家的希腊人所构筑的。与之对应，当圣保罗开始传教的时候，由于身份角色的差异导致的三类不同的人的言说方式构成了另外一个三角模型：圣保罗的“儿子”（基督作为上帝之子）话语，与犹太话语及希腊话语。严格说来，圣保罗的儿子的话语与后两者形成了截然不同的话语体系。尽管从表面上看后两者的言说方式存在着很大的不同，对此，巴迪欧给出了很清晰的表述：

> 犹太话语是一种例外的话语，因为先知的符号、奇迹和上帝的拣选，将超验性制定为超越了自然整体的东西。犹太民族本身就是符号、奇迹和被选。它就其构成而言就是例外。希腊话语立足于宇宙秩序，从而使自身与之相协调，而犹太话语立足于这一秩序的例外，从而将神圣超验性转化为符号。[③]

但对于圣保罗而言，这两种话语在本质上都是一样的。它们都是父亲的话语，它们在服从的话语中让各自的群体团结在了一起。但两者之间在相互排斥过程中显然

---

① 参见陶伯斯（2016：23）。
② 参见陶伯斯（2016：29）。
③ 阿兰·巴迪欧（2015：51）。

也成为一个相互依存的关系，即犹太人的超验性的、例外的符号本身是相对于希腊的宇宙秩序的超验，并例外于希腊的自然秩序。因此，对于圣保罗而言，这两种话语都是一回事："第一，这两种话语中的任何一种都不可能是普遍性的，因为每一种话语都以对方的持续为前提；第二，两种话语共同的前提是，拯救的关键在宇宙当中，我们要想得到拯救，要么通过对整体性的直接掌控（希腊的智慧），要么通过对文字传统和符号解码的掌控（犹太人的仪式主义和先知主义）。"①

但圣保罗作为使徒（apostolos），他既不是基督的伙伴，也不是诸多神迹的见证者，因此他所秉持的话语是独特的。它是在感召之下产生的。圣保罗不仅自己称自己为使徒，且仅凭这种感召而成为真理的担保者。这是一种无历史与经验的自我命名。而这种感召则是既有秩序的一种突然闯入，一个闯入者圣保罗在阐发基督教义的时候自然也会特别关注那些同样作为闯入者的事件。例如上帝派自己的"儿子"道成肉身，降临人间。这一说法，对于巴迪欧而言，成为其连接当代哲学、构筑事件哲学的有效契机。首先，作为儿子的基督耶稣，在弗洛伊德的思想语境下可以获得一个类俄狄浦斯式的解读。基督的降临本身就是对作为父亲的犹太话语和希腊话语的一种象征性的谋杀。其次，基督降临的儿子话语作为一种绝对的新的话语体系，作为一种对历史的干预，如何避免再次沦为犹太人那些富有超验性的话语操控？巴迪欧果断地将其连接到了尼采哲学之上。尼采通过他的强力意志与永恒轮回避免着这种超验性的再次降临，而超人正是这种永恒轮回的命名者，他在永恒轮回中总是发现自身的持存。在此基督的降临也命名了这种闯入所带来的既有秩序的断裂。"作为典范的不是父亲，而是儿子，他教导我们不再相信任何声称为某种形式的掌控的话语。"②

犹太话语—希腊话语—儿子话语，分别对应着三种语言象征：要求—提问—宣告。这是巴迪欧为三者的对比所构造的另一个三角模型。犹太话语是符号的要求者，要求神迹和传统仪式的阐发，因此必然遵从那些符号的生产者，这些人将成为老师；同样，希腊话语，作为一个哲学的反思，总是对于人的诸多疑惑给予解答，因此它也是老师。③ 这是巴迪欧对于父亲话语的又一称谓。但对于儿子话语来说，它的表达方式只能是宣告、声明。"没有语言和神迹的担保，没有论证也没有证据，这样做出的声明，不会进入老师的逻辑。"④它的逻辑是事件哲学的逻辑："声明一个事件，就是成为这个事件的儿子。基督是儿子，是事件的声明使声明者成为

---

① 阿兰·巴迪欧（2015：51-52）。

② 阿兰·巴迪欧（2015：53）。

③④ 阿兰·巴迪欧（2015：75）。

儿子。”[1]

由此，作为使徒的圣保罗所使用的话语将是一种宣告事件的话语。这一话语的表述会成为一个特异性(singularité)，它无须表达一个事实抑或描述一种场景，它所要做的是有所敞开，敞开一个在既有秩序与逻辑中无法存在的可能性。对于巴迪欧笔下的圣保罗而言，这种话语的典型个案当然是基督复活。

作为一种事件话语表达方式的基督复活，在某种意义上说是圣保罗的创造。在《旧约》中也谈论基督的复活，但这种谈论所采取的方式是犹太话语的方式，即以神迹的方式，因此也是一种超验的方式来表述这一过程。它反而成为固有教义逻辑中的一个必要环节，因此基督的复活就如同基督的出生、工作与死亡一样成为基督生平中的一个环节。但保罗在《新约》中对基督复活的阐释却完全不同，在此基督的复活变成了一个脱节、一个事件，不仅对于作为上帝之子的基督自身是一个事件，对于基督教的普遍化传播更是一个决定性的事件。就基督教发展的历史事实来看，当多人见证了基督的复活之后，基督教才获得了普泛的信徒。但这种历史事实的表述并不能构成圣保罗之基督复活的事件性意义。

对于巴迪欧来说，当圣保罗将基督复活视为一个事件的时候，首先需要澄清的是复活与死亡之间的关系。死亡与复活之间的关系是否是黑格尔式的辩证关系。换言之，复活只是死亡的否定之否定，死亡成为一种内在的自我否定，如果这样去理解复活，那么基督复活就不具有事件性意义，它成为一个上帝自我确证所预先规定了的发展路径。相反，在巴迪欧看来，死亡与复活之间没有关联，死亡是事件发生的场所，而复活是事件本身。复活的确需要基督之死在先，这种必要性在于死亡使得生命诞生。巴迪欧将圣保罗在《罗马书》8：6 中的警句——“体贴肉体的，就是死；体贴圣灵的，乃是生命、平安”，解释为“肉体的思想是死亡，精神的思想是生命”。[2] 在这里，肉体与精神是对立的，它们分别意指死亡与生命的对立。对于基督教而言，死亡不是基督的原则，基督之死只是意味着更高的原则，即生命的诞生。基督复活作为一种事件即意味着“事件既是通过有问题的‘不是’中止肉体的途径，又是通过例外的‘而是’肯定精神的途径”[3]。这种“不是……而是……”意味着一种变化的产生。这个变化总是在传统和律法之外，巴迪欧将其称为“恩典”(kharis)。这种恩典将与所有的律法相对立。因为“律法永远是有属性的、是特殊的，部分的”，它总是在可控的范围之内的，也即在逻辑范围之内的；但恩典则是

---

① 阿兰·巴迪欧(2015：75)。
② 阿兰·巴迪欧(2015：71)。
③ 阿兰·巴迪欧(2015：81)。

“发生的事，不以任何属性为基础，超越律法，对所有的人发生，又没有指定的理由”[①]。因此恩典是可以言说普遍性的，因为它对所有人一视同仁。而基督复活作为一种恩典，因此也是具有普遍性的。它的发生对所有人，不论是犹太人还是希腊人都是一样的。而这一普世性的表达本身却是一个如同神迹般的复活，这是对传统死亡逻辑的脱节，因此是一个特异性的存在。基督复活由此成为巴迪欧所谓的普遍主义的特异性的典型。因此这一复活的神迹，对于圣保罗来说无须历史作证，却同时不可怀疑，因为它的存在从来不是事实性的，而是逻辑性的，它是逻辑的脱节，它的存在是普世主义之可能性的敞开，即恩典发生的必要环节。

4. 圣保罗的信仰：事件主体能做什么

基督复活是一个事件，一个恩典。这一复活在圣保罗的阐发下富有革命性。对这一点的指认绝非仅有巴迪欧。在陶伯斯《保罗政治神学》中，他将保罗视为“一个麻烦制造者，他扰乱了犹太教会的和平和城市的和平”[②]。但这个革命者如何发挥他的革命效用，换言之，事件与主体之间的关系究竟是什么？这是巴迪欧，同时也是当代的激进思想所关注的要点。

首先，作为恩典的事件是主体产生的条件。“‘恩典’意味着思想无法完全地让主体中的生命途径，也就是思想和行动的重新发现的联合，突然启动起来。只有通过超越其秩序的东西，思想才能够从无能为力当中站起来。”[③]事件在对既有秩序的脱节中激发了思想的能动性，正如基督复活通过死而复生对生命的弘扬。这种生命意味着思想的能动性，后者是与主体性连接的关键点。但，正如事件本身不过是一种可能性的敞开，事件也只能是行动的条件，行动如何发生仍然没有得到正面的回答。

问题的关键在于行动主体何以产生？“如果一切都有赖于事件，我们必得等待吗？”[④]巴迪欧自己也意识到问题的关键。巴迪欧通过圣保罗的信仰，为事件主体的产生提供了一系列讨论。

当思想的主体与事件的恩典相一致的时候，主体化过程由此产生出来。[⑤] 这一主体化，在巴迪欧看来，即意味着主体的信仰，对事件的信仰与忠诚。信仰，在这里显然不是一种简单的情感，它对于巴迪欧而言变成了事件爆发的主体能动性。

① 阿兰·巴迪欧(2015：99)。
② 陶伯斯(2016：26)。
③ 阿兰·巴迪欧(2015：110-111)。
④ 阿兰·巴迪欧(2015：145)。
⑤ 参见阿兰·巴迪欧(2015：114)。

在圣保罗的语境下，他对于基督复活的信仰从来都不是对某个神迹的盲目崇拜，他信仰复活，只是因为信仰在“声明”一个人的复活的时候，所宣布的是对所有人的一种可能性，一种逃离律法的可能性。“信仰说：我们能够走出无能为力，恢复律法从我们分离出去的东西。”[①]如果我们进一步追问信仰缘何具有这样的一种力量，巴迪欧会告诉我们，这是爱的力量。由爱将事件发生之后所产生的普遍性与主体相连，主体成为事件主体。因为爱，首先是爱自己，并构筑了一个对活的真理的爱，同时还会转向他人，为所有的人而展开。因此爱诠释了信仰的力量，它让主体忠诚于事件，并帮助事件完成了一个普遍化的过程。“在世界上，只有爱能够在思想和行动之间建立统一。”[②]

所以，如果我们按照巴迪欧式的表述方式，并在圣保罗的语境之下来构想一场事件以及事件主体的诞生，或许应该如此：基督复活成为一个事件，有赖于圣保罗对它的阐发，否则它不过是一个神迹的表达。圣保罗在对基督复活的阐释中表现出他对于这一事件的忠诚，而这种忠诚的内在力量是爱，它勾连起了一个自我与他者之间的关系，因为爱，使得圣保罗意识到只有为了所有人，才能为了“个人”。他的主体化，使得事件完成了对可能性的敞开，并将事件转变为一个真正的普遍化的特异性。

在我看来，借助于对事件主体圣保罗的论述，事件主体与事件本身之间的关系究竟是什么，这一分析不是清晰了，而是更为模糊了。一方面，基督复活如果没有圣保罗的阐发不可能成为一个事件，因此圣保罗在此应成为这个事件的创造者，但任何的创造都不可能是不期而遇的，它必然是有所谋划的。而这种谋划恰又会与“事件”所固有的脱节性、断裂性相矛盾。一个有所谋划的创造在何种意义上同时又是对逻辑的脱节呢？这一矛盾彰显了事件与主体性之间内在的固有矛盾。如果我们试图以事件来打破历史决定论的因果链条，以便释放解释世界的可能性，那么就不应再去谈论能动的主体性，因为能动的主体性必然会要求主体的规划，并在使得历史服从于这一主体规划的过程中让历史归入到某个既定的逻辑。在我看来，历史必然性与主体性是可以共谋的，但在对事件的强调中弘扬主体性，却是一个错位的逻辑，将原本没有交集的存在放置在了一起。

更进一步说，即便我们忽略掉圣保罗的事件主体与事件之间在逻辑上的无法相容性，转而反观圣保罗的作为事件主体的能动性本身，我们看到的仍然不是一个真正富有能动性的主体，而是依赖于在信仰、爱、忠诚、希望等诸多主观情感之中获

---

① 阿兰·巴迪欧(2015：115)。
② 阿兰·巴迪欧(2015：119)。

得自我慰藉的信徒。在这样的表述中，圣保罗的事件主体仿佛只是因为些许主观的情感就可以担当起普世主义革命者的角色。这种主观意识对于革命的推动性力量与他提出的恩典唯物主义之间存在着巨大的理论张力。

所有这些矛盾都是因为巴迪欧在阐发圣保罗的过程中没有明确事件与事件主体之间的逻辑关系。换言之，究竟是事件创造了事件主体（所谓时势造英雄），还是事件主体构筑了事件？在我看来，在巴迪欧将圣保罗作为事件主体的典型个案的时候，他还并不清楚如何回应这一问题。但在2009年以后，当巴迪欧分别抛出了两部新的哲学专著——《世界的逻辑》与《第二次哲学宣言》——的时候，巴迪欧本人认为自己实现了一次新的哲学转向。在《第二次哲学宣言》中，我们再一次发现了关于主体化的主题。不得不承认的是，这个时期的巴迪欧的确将事件与事件主体的问题表述得更为清晰了。

在《第二次哲学宣言》中，巴迪欧提出了三类主体化类型：忠实主体、反动主体和蒙昧主体。其中显然，只有忠实主体是事件主体。这种划分不仅仅是在理论上丰富了主体类型，更为关键的是通过对这种多样化的主体类型在历史序列中相互作用的阐发，我们看到了真实的历史发展情景中的复杂性。巴迪欧阐发了三类主体在面对同一事件的时候所表现出的不同态度。在其中，我们清楚地看到了事件与事件主体之间的关系：事件具有时间与逻辑的在先性。即所有的主体化都发生在事件爆发之后，换言之，对于事件自身，主体没有任何能动性。主体的能动性表现在围绕着某种陈述而展开，而这种陈述本身是“业已消逝的事件的痕迹”[①]。例如对于忠实主体而言，他“对新事物热忱，积极地忠实于通过事件的到来在此时此地打乱世界的规则”[②]；对反动主体而言，则仿佛无事发生一样；而对蒙昧主体而言，任何新的事物都堪称是恶劣的外来的破坏性事物。[③]

由此可见，主体化不是事件的策动者，严格说来，它不过是对既有事件的一种回溯性的阐发，这是主体性仅有的能动性。这至多不过是拉康化的能指主体在激进哲学中的翻版。在其中，没有所指（s）的空洞能指（S）以能指链条的滑动构造了空的无意识主体。所有的意义都在这种滑动中以回溯性的方式获得自身的锚定点。这是主体的消亡，而非主体的诞生。如果放入到事件哲学当中，那么也就意味着，事件的诞生是自发的，事件主体只是依靠这种改变、表明忠心就获得了“主体性”的称谓。而其本质上却不过是亦步亦趋地追随着事件的步伐，因此在现实的历史层面，这些忠诚的主体一旦没有了事件就消逝在众人之中，他们所能做的只能在

---

①② 阿兰·巴迪欧（2014a：121）。

③ 参见阿兰·巴迪欧（2014a：121-122）。

等待中祈祷，祈祷事件不知在何时何地的发生。

巴迪欧较为晚近的研究向我们解释出了事件主体的被动性。巴迪欧不断的努力，以及他不断的失败只是证明了当代激进思想与事件哲学勾连所必然产生的不可消除的悖论。虽然我们可以同情地认为，在这个丰盛社会到来之际，能够坚持一种不妥协的态度，实为难得，但这些激进思想在其实际的理论建构中所表现出的永远是对后事件的忠诚。这种忠诚最终只能沦为一种激进的姿态，甚至更糟糕的是，被资本逻辑吞并，成为其差异化存在的一个维度，在某种程度上只是增加了资本主义社会的生存弹性。

结语

激进左派的思想是一个未完待续的思潮。它所涵盖的思想家在今天仍处于创造的高峰期。正如我们已经指出的那样，2015年以来频繁发生于欧洲的暴恐事件以及难民问题让思想界、大众媒体都开始越来越关注激进左派的思想倾向。目前的这些“事件”究竟是激进左派思想家们乐意看到的一个情境(situation)，抑或是他们试图避免的，这个问题即便在激进左派阵营内部也存在着分歧。激进左派究竟想要什么？答案充满含混性。但不管怎样，对于理想化的共同体的追求，我想是从未改变的一种诉求。对于激进左派而言，这个时代仍然是需要马克思的时代，因为马克思毕竟是唯一一个用科学的方式来论证理想社会如何实现的问题的思想家。如果不想放弃理想共同体的诉求，同时又试图以切合实际的方式来达到它，那么马克思就仍然是我们这个时代最有效的思想资源。因此齐泽克在巴黎暴恐之后呼唤“重新回到阶级斗争中去”，巴迪欧则指出“恐怖分子与国家军事化是一回事，我们还要依赖游牧无产阶级来实现共产主义”……在这些说法中，马克思的底色依然清晰可辨。

我们以激进左派的理论视角来回顾当代西方马克思主义的发展历程，正是希望彰显这种马克思的底色，避免这一底色因为其光怪陆离的理论形态而被淹没。在这一过程中，当代西方马克思主义自身的理论特质中某些可能被忽略的要点，例如卢卡奇的康德底色，阿尔都塞的认识论断裂的形而上学内涵等，也得到了一定程度的表现。这是我们用“当下”诘问“过往”所可能得到的一些收获。当然这样的研究因为激进左派思潮自身的生长还远未结束。雅克·朗西埃对于民主和人民的研究，吉奥乔·阿甘本对于难民问题的分析等这些富有影响的研究都还有待在未来的研究中逐渐展开。因此，面对这个敞开的世界，我们对于这个世界所诞生的种种精神的研究也将是未完待续的……

参考文献

(1) 中文文献

阿尔贝托·托斯卡诺,2013.马克思主义的流亡：阿兰·巴迪欧的转向[M]//张一兵,编.社会批判理论纪事.南京：江苏人民出版社.

阿尔都塞,1990.列宁和哲学[M].杜章智,译.台北：远流出版事业股份有限公司.

阿尔都塞,2003.哲学与政治：阿尔都塞读本[M].陈越,编.长春：吉林人民出版社.

阿尔都塞,2005.黑格尔的幽灵[M].唐正东,吴静,译.南京：南京大学出版社.

阿尔都塞,2008.读《资本论》[M].李其庆,冯文光,译.北京：中央编译出版社.

阿尔都塞,2010.保卫马克思[M].顾良,译.北京：商务印书馆.

阿兰·巴迪欧,2014a.第二哲学宣言[M].蓝江,译.南京：南京大学出版社.

阿兰·巴迪欧,2014b.小万神殿[M].蓝江,译.南京：南京大学出版社.

阿兰·巴迪欧,2014c.哲学宣言[M].蓝江,译.南京：南京大学出版社

阿兰·巴迪欧,2015.圣保罗[M].董斌孜孜,译.桂林：漓江出版社.

巴塔耶,2003.色情,耗费与普遍经济：乔治·巴塔耶文选[M].汪民安,译.长春：吉林人民出版社.

鲍德里亚,2005.生产之镜[M].仰海峰,译.北京：中央编译出版社.

鲍德里亚,2006.象征交换与死亡[M].车槿山,译.南京：译林出版社.

鲍德里亚,2015.符号政治经济学批判[M].夏莹,译.南京：南京大学出版社.

贝尔纳·亨利·列维,2005.萨特的世纪[M].闫素伟,译.北京：商务印书馆.

本雅明,2001.德国悲剧的起源[M].陈永国,译.北京：文化艺术出版社.

本雅明,2005.发达资本主义时代的抒情诗人[M].王才勇,译.南京：江苏人民出版社.

本雅明,2008.启迪：本雅明文选[M].阿伦特,编.张旭东,王斑,译.北京：生活·读书·新知三联书店.

柄谷行人,2013.康德与马克思[J].夏莹,译.哲学动态,10：23-29.

德勒兹,2001.尼采与哲学[M].周颖,刘玉宇,译.北京：社科文献出版社.

德勒兹,2000.哲学与权力的谈判[M].刘汉全,译.北京：商务印书馆.

德勒兹,2006.德勒兹论福柯[M].杨凯麟,译.南京：江苏教育出版社.

德勒兹,加塔利,2010.千高原[M].姜宇辉,译.上海：上海书店出版社.

费希特,1986.全部知识学的基础[M].王玖兴,译.北京：商务印书馆.

费希特,1994.费希特著作选集：第2卷[M].梁志学,等译.北京：商务印书馆.

费希特,1997.费希特著作选集：第3卷[M].梁志学,等译.北京：商务印书馆.

F.费迪耶,等,2001.晚期海德格尔的三天讨论班纪要[J].丁耘,摘译.哲学译丛,2001,3：52-59.

葛兰西,2000.狱中札记[M].曹雷雨,姜丽,张跣,译.北京：中国社会科学出版社.

葛兰西,2008.葛兰西文选[M].李鹏程,编.北京：人民出版社.

海德格尔,1996.海德格尔选集：上卷[M].孙周兴,编.北京：生活·读书·新知三联书店.

海德格尔,2000.路标[M].孙周兴,译.北京：商务印书馆.
海德格尔,2011.康德与形而上学疑难[M].王庆节,译.上海：上海译文出版社.
海涅,1974.论德国的宗教和哲学[M].海安,译.北京：商务印书馆.
汉娜·阿伦特,2009.人的境况[M].王寅丽,译.上海：上海人民出版社.
黑格尔,1959.哲学史讲演录：第2卷[M].贺麟,王太庆,译.北京：商务印书馆.
黑格尔,1961.法哲学原理[M].范扬,张企泰,译.北京：商务印书馆.
黑格尔,1966.逻辑学：上卷[M].杨一之,译.北京：商务印书馆.
黑格尔,1978.哲学史讲演录：第4卷[M].贺麟,王太庆,译.北京：商务印书馆.
黑格尔,1979.精神现象学[M].贺麟,王玖兴,译.北京：商务印书馆.
黑格尔,1980.小逻辑[M].贺麟,译.北京：商务印书馆.
亨利希,2013.在康德与黑格尔之间：德国观念论讲座[M].乐小军,译.北京：商务印书馆.
康德,2004.纯粹理性批判[M].邓晓芒,译.北京：人民出版社.
考茨基,1964.唯物主义历史观：第二分册[M].《哲学研究》编辑部,编.上海：上海人民出版社.
科耶夫,2005.黑格尔导读[M].姜志辉,译.南京：译林出版社.
科耶夫,2010.科耶夫致唐·迪克淘的信[J].夏莹,译.学海,6：90-92.
克里斯托弗·J.贝瑞,2013.苏格兰启蒙运动的社会理论[M].马庆,译.杭州：浙江大学出版社.
蒯乐昊,2007.我们仍然需要马克思主义——专访齐泽克[J].南方人物周刊,17：63-64.
拉康,2001.拉康选集[M].褚孝泉,译.上海：上海三联书店.
拉克劳,墨菲,2003.领导权与社会主义策略[M].尹树广,鉴传今,译.哈尔滨：黑龙江人民出版社.
拉克劳,齐泽克,巴特勒,等,2004.偶然性,霸权和普遍性：关于左派的当代对话[M].胡大平,译.南京：江苏人民出版社.
列维-斯特劳斯,1987.野性的思维[M].李幼蒸,译.北京：商务印书馆.
卢卡奇,1963.青年黑格尔[M].王玖兴,译.北京：商务印书馆.
卢卡奇,1999.历史与阶级意识[M].杜章智,等译.北京：商务印书馆.
卢森堡,1990.卢森堡文选：下卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局国际共运史研究室,编.北京：人民出版社.
洛维特,2006.从尼采到黑格尔[M].李秋零,译.北京：生活·读书·新知三联书店.
马克思,1975.资本论：第1卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京：人民出版社.
马克思,1979.1844年经济学哲学手稿[M].刘丕坤,译.北京：人民出版社.
马克思,2004.资本论：第1卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京：人民出版社.
马克思,恩格斯,1958.马克思恩格斯全集：第4卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京：人民出版社.
马克思,恩格斯,1972a.马克思恩格斯全集：第23卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京：人民出版社.

马克思,恩格斯,1972b.马克思恩格斯全集：第24卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京：人民出版社.
马克思,恩格斯,1972c.马克思恩格斯选集：第1卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京：人民出版社.
马克思,恩格斯,1979.马克思恩格斯全集：第42卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京：人民出版社.
马克思,恩格斯,1995a.马克思恩格斯全集：第1卷[M].2版.中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京：人民出版社.
马克思,恩格斯,1995b.马克思恩格斯选集：第2卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京：人民出版社.
马克思,恩格斯,2009a.马克思恩格斯文集：第1卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京：人民出版社.
马克思,恩格斯,2009b.马克思恩格斯文集：第2卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京：人民出版社
马克思,恩格斯,2009c.马克思恩格斯文集：第5卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京：人民出版社.
马克思,恩格斯,2009d.马克思恩格斯文集：第10卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京：人民出版社.
马塞尔·莫斯,2002.礼物[M].汲喆,译.上海：上海人民出版社.
尼采,2012.敌基督者[M]//《敌基督者》讲稿.吴增定,著.李猛,译.北京：生活·读书·新知三联书店.
齐泽克,2002a.图绘意识形态[M].方杰,译.南京：南京大学出版社.
齐泽克,2002b.意识形态的崇高客体[M].季广茂,译.北京：中央编译出版社.
齐泽克,2004.神经质主体[M].万毓泽,译.台北：桂冠图书股份有限公司.
齐泽克,2011：齐泽克：在"占领华尔街"运动中的演讲.[EB/OL].http://criticallegalthinking.com/2011/10/11/zizek-in-wall-street-transcript/
乔治·瑞泽尔,2003.后现代社会理论[M].谢立中,译.北京：华夏出版社.
瑞克斯·巴特勒,2007.齐泽克宝典[M].胡大平,译.南京：江苏人民出版社.
萨特,1997.存在与虚无[M].陈宣良,译.北京：生活·读书·新知三联书店.
萨特,1998.辩证理性批判[M].林骧华,徐和瑾,陈伟丰,等译.合肥：安徽文艺出版社.
萨伊,1963.政治经济学概论[M].陈福生,陈振骅,译.北京：商务印书馆.
斯蒂芬·塞维罗,2010.共产主义的春天到来了吗？——伦敦大学"论共产主义观念"国际研讨会评述[J].于琦,译.马克思主义与现实,2：201-204.
索绪尔,1980.普通语言学教程[M].高名凯,译.北京：商务印书馆.
谈瀛洲,2001.巴塔耶：浪费与越界的精神意义[M]//包亚明,主编.后现代性与地理的政治.上海：上海教育出版社.
汤姆·洛克摩尔,2014.非理性主义：卢卡奇与马克思主义理性观[M].孟丹,译.北京：中国人

民大学出版社.
陶伯斯,2016.保罗政治神学[M].吴增定,等译.上海:华东师范大学出版社.
特里·伊格尔顿,2005.沃尔特·本雅明或走向革命批判[M].郭国良,陆汉臻,译.南京:译林出版社.
王时中,2007.实存与共在[M].北京:中国社会科学出版社.
夏莹,2008.诱惑:女性气质的颠覆性策略[J].学习与探索,2:11-15.
夏莹,2011.回到黑格尔:后马克思主义的隐形逻辑[J].南京社会科学,6:16-22.
谢永康,2008.形而上学的批判与拯救[M].南京:凤凰出版传媒集团.
严泽胜,2007.穿越"我思"的幻象:拉康主体性理论及其当代效应[M].北京:东方出版社.
叶秀山,王树人,2004.西方哲学史:第 4 卷[M].南京:凤凰出版社,江苏人民出版社.
以赛亚·伯林,2011a.自由论[M].胡传胜,译.南京:译林出版社.
以赛亚·伯林,2011b.自由及其背叛[M].赵国新,译.南京:译林出版社.
约瑟夫·格里高利·马奥尼,2011.论齐泽克的革命观[J].马克思主义与现实,4:131-141.
詹姆逊,2013.重读《资本论》[M].胡志国,陈清贵,译.北京:中国人民大学出版社.
张一兵,2006.对鲍德里亚《生产之镜》的批判性解读[J].哲学研究,11:33-41,128.
中国现代外国哲学学会,1985.现代外国哲学·存在主义专辑:第 7 专辑[M].北京:人民出版社.

(2)外文文献

A.-M. Iacono,1992. le fétichisme, Histoire d'un concept[M]. Paris: Presses Universitaires de France.
Alain Badiou,1982. Théorie du sujet[M]. Paris: Editions du Seuil.
Alain Badiou,1985. Peut-on penser la Politique? [M]. Paris: Seuil.
Alain Badiou,1988. L'être et L'évenement[M]. Paris: Editions du Seul.
Alain Badiou,1989. Manifeste pour la philosophie[M]. Paris: Editions du Seuil.
Alain Badiou,1997. Deleuze: La Clameur de L'être[M]. Paris: Hachette Littérature.
Alain Badiou,2005. Le Siècle[M]. Paris: Le Seuil.
Alain Badiou,2008. Petit pathéon portative[M]. Paris: La fabrique éditions.
Alain Badiou,2013. Philosophy and the Event[M]. Malden, MA: Polity Press.
Alexandre Kojève,1980. Introduction to the Reading of Hegel[M]. Ithaca: Cornell University Press.
Antonio Gramsci,1971. Selections from the Prison Notebooks[M]. New York: International Publishers Co.
Baudrillard,1972. Pour une critique de l'économie politique du signe[M]. Paris: Gallimard.
Baudrillard,1975. The mirror of production[M]. St. Louis: Telos Press.
Baudrillard,1990. Seduction[M]. New York: St. Martin's Press.
Descartes R,1937. Entretien avec Burman[M]. Paris: Manuscrit de Gottingen.

Descartes R，1976. Discours de la method[M]. Paris：Librairie Philosophique.

Dieter Henrich，2003. Between Kant and Hegel[M]. Cambridge，MA：Harvard University Press.

Ernesto Laclau，1990. New Reflections on The Revolution of Our Time[M]. London and New York：Verso.

Georg Lukács，1975. The Young Hegel[M]. London：The Merlin Press Ltd.

Gille Deleuze，Parnet Claire，2007. Dialogues Ⅱ[M]. New York：Columbia University Press.

Gilles Deleuze，Félix Guattari，1972. l' Anti-oedipe，captialisme et schizophrénie 1[M]. Paris：MINUIT.

Gilles Deleuze，1953. Empirisme et Subjectivité[M]. Paris：Presses Universitaires de France.

Gilles Deleuze，1968. Différence et repetition[M]. Paris：Presses Universitaires de France.

Gilles Deleuze，1969. Logique du Sens[M]. Paris：Minuit.

Gilles Deleuze，1990. Pourparlers[M]. Paris：Ed. De Minuit.

Hallward Peter，2003. Badiou：a subject to truth[M]. Minneapolis，MN：Universtiy of Minnesota Press.

Isaiah Berlin，1939. Karl Marx，His life and Environment[M]. London：Oxford University Press.

Jean Hyppolite，1997. Logic and Existence[M]. New York：State University of New York.

John Baldacchino，1996. Post-Marxist Marxism：Questioning the Answer[M]. Aldershot，Hants，England ：Avebury.

Lacan，2002. Ecrits：A selection (trans Bruce Fink) [M]. New York：W. W. Norton & Company.

Laclau，Mouffe，1985. Hegemony and Socialist Strategy：towards a Radical Democratic Politics [M]. New York：Verso.

Louis Althusser，1975. Pour Marx[M]. Paris：François Maspero.

Mark Poster，1975. Existential Marxism in Postwar France：from Sartre to Althusser[M]. Princeton，N. J. ：Princeton University Press.

Robert Con Davis，Ronald Schleifer，1991. The Role of Critique in Modern Literary Theory[M]. London：Longman Group UK Limited.

Slavoj Žižek，1989. The Sublime object of ideology[M]. London；New York：Verso.

Slavoj Žižek，1993. Tarrying with the Negative：Kant，Hegel，and the Critique of Ideology[M]. Durham：Duke University Press.

Theodor W. Adorno，1973. Negative Dialectics[M]. London：Routledge.

Theodor W. Adorno，1994. Hegel：Three Studies[M]. Cambridge，Mass. ：MIT Press.

Theodor W. Adorno，1997. Negative Dialektik，in Gesammelte Schriften[M]. Frankfurt：Suhrkamp Verlag.

Victoria Grace，2000. Baudrillard's Challenge：A feminist Reading[M]. London and New York：Routledge.